Paolo Picozza

Consenso–dissenso nella Chiesa

Prolegomeni allo studio della pluralità e unità nella fede nell'ordinamento della Chiesa

INDICE

III

RECIPROCA RELAZIONE TRA “INCONTRO” CON DIO, “INDIVIDUAZIONE” DELLA FEDE E FORMAZIONE DEL CONSENSO

IV

CONSENSO E DISSENSO DELLA FEDE

V

CONSENSO NEL NUOVO TESTAMENTO E NELLA TRADIZIONE SUCCESSIVA

VI

FORME REALI O POSSIBILI DELLA REALIZZAZIONE DEL CONSENSO DELLA FEDE

VII

SCRITTURA, TRADIZIONE E CONSENSO

VIII

LE NECESSARIE AUTORITÀ DOTTRINALI CARISMATICHE NELLA CHIESA E IL MAGISTERO ISTITUZIONALE DEI VESCOVI E DEL PAPA

PREMESSA

In un intervento apparso su *L'Osservatore Romano* del 20 dicembre 1996, con il titolo *A proposito della recezione dei Documenti del Magistero e del dissenso pubblico*, l'allora Segretario della Congregazione per la Dottrina della Fede, oggi cardinale, il canonista Tarcisio Bertone segnalava, da un lato, il totale apprezzamento, adesione e consenso manifestato verso alcuni recenti Documenti del Magistero (l'enciclica *Veritatis splendor*, la Lettera Apostolica *Ordinatio sacerdotalis*, e il *Responsum ad dubium* della Congregazione per la Dottrina della Fede circa la *Ordinatio sacerdotalis*), e dall'altro alcune voci discordanti e dissenzienti, che problematizzavano contenuti e fondamenti teologici degli insegnamenti ivi proposti, dissensi basati, dice giustamente il Bertone, su certe idee confuse e ambigue, incapaci di distinguere la verità e l'irriformabilità delle dottrine, che dipendono dal *depositum fidei,* dall'infallibilità, o grado di certezza dell'atto magisteriale, che le propone.

Nell'additare i rimedi a questa situazione, definita come una crisi di fede, che si manifesta in una crisi dell'autorità fondata sul volere divino, il Bertone sottolineava l'esigenza di una formazione teologica organica e sistematica, di una sana formazione filosofica, di salvaguardare, armonizzandoli, il diritto del singolo e quello del popolo di Dio, o,

meglio, di difendere il diritto del culturalmente più debole, e non solo di chi è culturalmente più forte e potente. Egli ricordava, inoltre, "l'urgenza di formare un'opinione pubblica ecclesiale conforme all'identità cattolica, libera dalla sudditanza all'opinione pubblica laicista che si riflette sui mass-media. L'apertura ai problemi del mondo, per altro, deve essere bene intesa: essa si fonda sul dinamismo missionario di far conoscere a tutti la rivelazione di Cristo e di condurre tutti al mistero di Cristo" (p. 5). Infine, egli richiamava l'obbligo dei vescovi di applicare in modo effettivo la normativa della Chiesa, "specialmente quando si tratta di difendere l'integrità dell'insegnamento della verità divina" (ivi).

Il problema del consenso (e dissenso) è vivo e vivace, dunque, nella Chiesa odierna.

Lungi dal voler prendere in esame tutti questi temi e, quindi, senza voler affrontare qui i risvolti disciplinari e anche strettamente giuridici, riguardanti particolarmente le strutture ecclesiastiche, connessi con la formazione del consenso alla "parola di Dio" nella Chiesa, queste pagine vorrebbero fornire soltanto un modesto contributo al chiarimento di un aspetto proprio della fede, che è il "consenso (proprio) della fede", i cui risultati, di massima, non sono senza importanza per i suddetti temi e problemi riguardanti il consenso o dissenso.

È risaputo, dunque, che la moderna società pluralista ha messo in moto anche nella Chiesa un processo di pluralizzazione. Agganciandosi a questo fenomeno (particolarmente nei suoi primi paragrafi), la precipua preoccupazione del presente contributo, dunque, sarà di render conto in qual modo la Chiesa cattolica può concepire e come può legittimare una differenziazione della fede all'interno della Chiesa stessa richiamandosi alla natura e struttura della fede. In tal senso, come s'è appena detto, questo studio potrebbe offrire un piccolo contributo alla soluzione dei richiamati problemi disciplinari e canonici.

Il processo di differenziamento sociale è un'indubbia caratteristica della società contemporanea, segnata dal rapido sviluppo della scienza, della tecnica e dell'industria. Questo grande mutamento ha comportato sia il ramificarsi e lo spezzettarsi della cultura, che precedentemente era strutturata unitariamente, in numerosi distinti settori vitali quali la religione, la politica, l'arte e l'economia, sia lo sviluppo di particolari e specializzati ruoli, professioni e gruppi sociali, che logicamente hanno favorito il moltiplicarsi e il "regionalizzarsi" di stili di vita soggetti a norme e morali proprie[1].

Questo fenomeno si estende ora anche alla Chiesa ed interessa non solo la sua composizione sociale, ma anche la sua intima essenza di società di credenti. Questo differenziamento, con la pluralizzazione e diversificazione che esso comporta, è una sfida particolare rivolta ad una Chiesa, che si autodefinisce come "segno e strumento dell'unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano"[2]. La Chiesa deve rifiutare e opporsi a questo processo di differenziazione e pluralizzazione, o le è lecito assumere degli atteggiamenti positivi e critici nei suoi confronti? Come è risaputo, a questo proposito non sono mancate interpretazioni prevalentemente negative di questo fenomeno sociale e persino un reciso rifiuto di legittimare questa evoluzione dei tempi moderni. Il ricorso che si è fatto persino al mito di Prometeo per interpretare l'epoca moderna come rigetto di qualsiasi eteronomia da parte dell'uomo moderno, e quindi come

---

[1] "Differenziamento" è il termine impiegato dallo Spencer (*differentiation*) per indicare una delle leggi fondamentali dell'evoluzione: il passaggio dall'omogeneo all'eterogeneo. Esso investe tutta la realtà, dalla nebulosa primitiva sino alle differenziazioni della società umana, comprese le sue manifestazioni spirituali. Cf. Centro di Studi Filosofici di Gallarate, *Enciclopedia filosofica*, II, Firenze 1967, 450s.

[2] Concilio Vaticano II, costituzione apostolica *Lumen gentium*, art. 1.

pretesa di una sua totale autonomia, può essere giustamente interpretato come un estremo, chiaro tentativo di tracciare ed enfatizzare gli incancellabili e invalicabili confini tra l'essenza della Chiesa e del cristianesimo da un lato, e questa moderna evoluzione dall'altro[3]. In questa stessa direzione negativa si muove anche una certa tendenza critica presente nella più recente discussione teologica sulla secolarizzazione[4]. Non di meno, tutto al contrario di questi tentativi di tracciare nuovamente i precisi confini della Chiesa come luogo dell'unità, distinto e separato da una società che si concepisce come pluralistica, si deve notare che, da tempo, anche la Chiesa al suo interno non è esente dalla pluralizzazione[5]. È appunto questo fenomeno del

---

[3] Cf. Romano Guardini, *La fine dell'epoca moderna*, Brescia 1973,82 ss..

[4] Sulla secolarizzazione cf. G. B. Mondin, *La secolarizzazione: morte di Dio*?, Torino 1969; Idem*, Le teologie del nostro tempo*, Alba 1976. - In alcune critiche cattoliche si nota tuttavia una certa confusione tra secolarizzazione (come termine usato per descrivere il fenomeno storico dei cangiamenti verificatesi nei tempi moderni) e "secolarismo", che indica invece un programma. - Cf. L. Shiner, *Significati del termine secolarizzazione*, in S. S. Acquaviva - G. Guizzardi (a cura), *La secolarizzazione,* Bologna 1973*;* T. Rentdorff, *Zur Säkularisierungs-problematik,* in J. Matthes (a cura), *Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie*, I, Hamburg 1967, 208 - 232; per una visione d'insieme, cf. A. Milano, v. *Secolarizzazione*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, Alba 1977, 1438 - 1466.

[5] H. R. Schlette, *La cosiddetta "identificazione parziale" con la Chiesa*, in *Concilium* 7 (1971) 51 -69; F. Fürstenberg, *Die unbewältigte Säkularisierung, Religionssoziologische überlegungen zur Forschungs-bericht "Zwischen Kirche und Gesellschaft"*, in K. Forster (a dura), *Befragte Fragen, Zur Zukunft von Glaube und Kirche*, Freiburg - Basel - Wien 1973, 198 - 208: "quanto più uno qui ammette il pluralismo di

pluralismo all'interno della Chiesa che prendiamo in considerazione nel presente lavoro, che intende rapportare il concetto di pluralismo alla fede, e far vedere in che senso si possa parlare di una pluralità (vedremo subito in che modo si distingua tra pluralità e pluralismo) della fede. Il problema fondamentale che ne risulta è di sapere come possa valutare il credente la pluralità della fede e come possa o debba comportarsi nei suoi confronti.

Dunque il presente lavoro si colloca nella zona di frontiera delle scienze sociogiuridiche e della teologia. Non tenteremo di interpretare teologicamente eventuali dati empirici, ottenibili attraverso rilevamenti circa l'attuale consenso e dissenso tra i cristiani, ma vedremo come si possano adibire le categorie della politologia e delle scienze sociali del "consenso", per elaborare il concetto di consenso della fede, che alle origini del cristianesimo era presente anche nella teologia, e per evidenziarne il significato e l'importanza per la teologia, da cui non dovrebbero prescindere la scienza canonistica e la struttura istituzionale della Chiesa, se si vuole evitare il pericolo di contrapporre il diritto alla teologia.

---

possibili modelli di relazione aanche nell'ambito della Chiesa primitiva unita, tanto meno ect. (p. 208).

I

SVILUPPO DELLA PROBLEMATICA NEL CONTESTO DELLA DISCUSSIONE POLITOLOGICA SUL PLURALISMO E SUL CONSENSO

§ 1. La "pluralità" come concetto politologico - sociologico e teologico

La "pluralità", come designazione dello stato di fatto di una molteplicità o moltitudine, e il "pluralismo", come teoria riguardante questo stato di fatto, sostengono un compito molto importante non solo nelle attuali discussioni politologico - sociologiche, ma anche nell'odierna discussione teologica. Data la genericità di questi concetti,

molti fenomeni abbastanza diversi possono essere designati come pluralistici. In quanto termine politologico - sociologico, pluralismo significa in primo luogo un fatto sociale, secondo cui in ogni società esiste una moltitudine di gruppi sociali l'uno accanto all'altro, in concorrenza e in reciproca relazione tra loro[1]. Per pluralismo s'intende, in secondo luogo, la teoria politica dei cosiddetti pluralisti. E, in terzo luogo, designa un tratto essenziale di ogni libera democrazia, secondo il quale diversi gruppi sociali partecipano al processo di costruzione della volontà politica nello stato e nella società, e viene escluso uno stato totalitario, che si propone come scopo supremo la realizzazione della propria unità[2].

Il concetto di pluralismo ha esercitato il suo influsso nella Chiesa e in teologia in vari modi. Da un lato, la visione di una società concepita pluralisticamente è stata fatta propria dalla teologia[3], in quanto, in contrasto con le concezioni

---

[1] W. Steffani, v. *Pluralismo*: in *Dizionario di Sociologia* (a cura di B. Bernsdorf), II, 1972, 617. Preso in questa accezione, il temine pluralismo potrebbeessere sostituito da quello di "pluralità sociale".

[2] Nel secondo e terzo senso il "pluralismo è una dottrina politica che intende confutare la teoria monistica dello stato; ma è altresì un'analisi della società e delle istituzioni umane diverse dallo Stato" (S. Caramella, A. Giuliani, v. *Pluralismo*, in *Enciclopedia filosofica* cit., II, Firenze 1967, 106). In seguito, illustreremo meglio il contesto politologico - sociologico.

[3] Cf. Concilio Vaticano I, costituzione *Gaudium et spes*, art. 76; dichiarazione *Gravissimum educationis*, artt. 6 e 7. C. Vagaggini, *Unità e pluralità nella Chiesa secondo il Concilio Vaticano II*, in AA. VV., *L'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II*, Brescia 1973, 99 - 197; Commissione Teologica Internazionale, *Pluralismo. Unità della fede e pluralismo teologico*, Bologna 1974 (commento alle proposizioni della Commissione Teologica Internazionale, *L'unità della fede e il*

dello Stato propugnate ai loro tempi da Leone XIII e Pio XII, che parlavano ancora di uno Stato cristiano, lo Stato concepito pluralisticamente, anche se non è stato considerato l'ideale, non di meno è stato ritenuto dalla teologia come un caso normale[4]. E in seguito, anche successive analisi della società pluralistica e differenziata, con il suo pluralismo di gruppi e con la sua differenziazione di ruoli, hanno esercitato il loro influsso sulla teologia[5]. D'altro lato, il concetto di pluralismo è stato estrapolato dal suo originario quadro di riferimento socio - politico (Rahner), ed è stato applicato senz'altro a determinati fenomeni verificatisi nella religione, nella Chiesa e nella teologia. Nel corso di tale trasferimento, questo termine giunse a caratterizzare tutta una serie di fatti concreti religioso - ecclesiastici più svariati. In base ad un'attenta analisi, possiamo elencarli e ordinarli secondo gradi nel modo seguente: si parla di pluralismo delle religioni e delle concezioni del mondo[6], delle chiese e delle confessioni cristiane[7], di un pluralismo, in seno all'unica Chiesa[8], di

---

pluralismo teologico (1972), in *Documenta - Documenti 1969 - 1985*, Città del Vaticano 1988, 33 - 39.

[4] Cf. O. v.on. Nell - Breunimg, v. *Commentaire au chapitre IV de la Constitution pastorale sur l'Eglise dans le monde d'aujourd'hui*, in AA. VV., *Vatican II, L'Eglise dans le monde de ce temps*, III, Paris 1967, 517 - 532.

[5] K. Rahner, *La fede in mezzo al mondo*, Alba 1963.

[6] Cf. Idem, *Cristianesimo e religioni non cristiane,* in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1965 (1.a ediz. it.), 533 - 571.

[7] Concilio Vaticano II, decreto sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio*, artt. 16 e 17, non parla di pluralismo, però usa l'espressione "legitima diversitas"; cf. J. Feiner, *Commentaire au décret sur l'oeucuménisme*, in AA. VV., *Vatican II* cit., II, 40 - 160 (qui 105).

[8] Concilio Vaticano II, *Decreto sulle chiese Orientali, "Orientalium ecclesiarum*"; cf. J. Feiner, *ivi*, 95.

varie chiese particolari, le quali debbono adattarsi alle realtà socio - culturale del territorio (acculturazione e riacculturazione)[9] e di un pluralismo delle teologie e delle opinioni nella Chiesa[10]. Anche se c'è il pericolo che questi diversi usi del termine pluralismo in un contesto ecclesiologico possano essere sospettati di forzato adattamento, tuttavia ci sono anche modi in cui esso è applicato, che sono conformi al carattere genuinamente filosofico - teologico di pluralità e pluralismo. Un notevole impiego di questi concetti è stato quello prospettato da K. Rahner. Per lui il pluralismo significa la situazione di fatto, secondo cui l'uomo e la sua realtà ontologica sono composte di molteplici e diversificate realtà[11]. Tutto al contrario dell'unità (dell'essenza) di Dio, la creatura è essenzialmente plurale, la pluralità è "un indice di creaturalità". Il superamento di questa pluralità nella direzione dell'unità resta per l'uomo un postulato metafisico e una speranza escatologica. Da questa originaria pluralità dell'esistenza totale creaturale, la quale è "una" solo in Dio (nella sua mente creatrice), segue in primo luogo l'"irriducibile pluralismo dell'essenza dell'uomo, che in sé è uno"[12], e, in secondo luogo, la struttura "plurale" delle fonti della

---

[9] Concilio Vaticano II, decreto sull'attività missionaria *Ad gentes*, artt. 19 - 22.

[10] K. Rahner, *Il pluralismo teologico e l'unità della professione di fede nella Chiesa*, in *Concilium* 5 (1969) 1193 - 1215, anche in *Nuovi Saggi*, IV, Roma 1973.; *Magistero e teologia dopo il concilio, Brescia 1967.*

[11] Cf. *Idem*, v. *Pluralismus*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, III, Freiburg 1962, 566

[12] *Idem*, *Theologische Bemerkungen zum Problem der Freizeit*, in *Schriften*, IV, Einsiedeln 1964, 453 - 483 (qui 475),

conoscenza e dell'esperienza umane[13]. Spiegando il "pluralismo" come un necessario aspetto dell'essere finito (della "finitezza ontologica"), non solo viene ad essere giustificato l'uso di questo termine (pluralismo) in teologia, ma soprattutto si apre anche la possibilità di descrivere le strutture plurali dello stato e della società non solo come plurali "*de facto*", ma anche raggiungibili per via filosofica e teologica nella loro pluralità.

Ora, se la pluralità è una categoria che determina tutte le dimensioni dell'umana esistenza, ci si deve chiedere se e in che modo anche la fede cristiana ne sia affetta.

A partire da una precisa concezione teologica della fede[14], fede e pluralità sembrano due sfere contrapposte. Se, da un lato, nel Nuovo Testamento la fede ha come contenuto il problema della mediazione tra la proclamazione di Dio come creatore e le concrete esperienze di questo mondo, che sembrano contraddire questa proclamazione[15], e introduce in questo problema la sorte di Gesù, e a partire da essa cerca di porre in nuovo modo il problema[16], e se, a

[13] Cf.idem, v. *Magistero*, in *Sacramentum mundi*,V, 2 - 29; Idem, *Vom Dialog in der Kirche*, in *Schriften*, Einsiedelns 1967, 426 - 444 (qui 429).

[14] *Lettera agli Efesini* 4, 5 ("un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo"), e 4, 13 ("finchè arriviamo tutti all'unità della fede e della conoscenza del Figlio di Dio...").

[15] - Ricca bibliografia ad es. in O. Rabut, *Il male, interrogativo su Dio*, Roma 1973.

[16]Il problema di Dio e del male è risolto dal Nuovo Testamento non tanto sul piano razionale, bensì ricorrendo soltanto alla fede, secondo cui non solo la bontà e l'onnipotenza di Dio sono comunque presenti, ma soprattutto Dio personalmente non è indifferente alle sofferenze umane, ma vi ha preso parte, amando il mondo sino al punto da dare il suo unico Figli. La sofferenza esperimentata da Cristo, in questa prospettiva del Nuovo Testamento, è l'eterno interessamento di Dio proiettato nella

partire dalla sorte di Gesù, la confessione di Dio sembra possibile e necessaria per la salvezza dell'uomo[17], allora è ovvio che si deve escludere ogni pluralità da questa fede, poichè la pluralità sembra tangere l'assoluta chiarezza e il carattere obbligatorio di questa professione di fede. D'altro lato, i vari scritti del Nuovo Testamento descrivono, in modi molto diversi[18], la maniera in cui la sorte di Gesù rende possibile la confessione di Dio e perciò introducono una necessaria pluralità almeno quanto alla cosiddetta *fides quae (creditur)*, "fede creduta" (l'"oggetto" della fede). Solo quanto alla *fides qua*, o "fede con cui si crede" (fede del "soggetto") è evidentemente necessaria una pluralità, dato che la fede, in base alla sua intenzione fondamentale, coinvolge l'uomo in tutta la sua individualità, e, per tale ragione, la fede di un credente è diversa dalla fede di un altro.

E' vero che, nell'uomo, la fede è radice della speranza dell'uomo di "compiere" la sua plurale finitezza nell'unità di Dio (e la fede promette escatologicamente questo "compimento" della speranza in Cristo), tuttavia, nello stesso tempo, questa fede resta chiaramente legata in vari modi alla pluralità propria della finitezza[19]. Questa necessaria e permanente tensione di unità e pluralità della fede sarà approfondita ulteriormente successivamente.

---

storia dell'uomo, tradotta in termini di esperienza umana: "Noi non abbiamo un pontefice che non possa compatire alle nostre infemità, poiché egli è stato messo alla prova in tutto come noi (nel dubbio, nell'oscurità), escluso il peccato" (*Lettera agli Ebrei* 4, 15).

[17] Cf. *Vangelo di Marco* 16, 16; *Lettera ai Romani* 10, 9. 10.

[18] Cf. D. Lührmann, *Glaube in frühen Christentum*, Gütersloh 1976. - Ciò appare chiaramente, quanto al Nuovo Testamento, nel passaggio dalla *fede di Gesù* al *Gesù (come contenuto)della fede*.

[19] K. Rahner, *Saggi di antropologia soprannaturale,* Alba 1969, 20 - 38.

§ 2. ”Consenso” e “dissenso”

a. Spiegazione dei concetti (consenso e dissenso)

C’è evidente tensione tra il “consenso”, inteso come concordanza , come “unità” e “unanimità”, da un lato, e ogni forma di dissenso, inteso come “disaccordo”, “divario di idee o di opinioni”, “discordanza” dall’altro. Ambedue i concetti hanno, come contenuto, esperienze “interumane” (per opportunità, usiamo questo termine invece della dizione “tra esseri umani”) e designano l’uno l’esperienza della concordanza di varie persone (“consenso”), e l’altro l’esperienza del disaccordo (“dissenso”).

L’esperienza del consenso e dissenso non è un’esclusiva di questo o quel determinato gruppo sociale. In ogni gruppo sociale esistente o anche solo pensabile, piccolo (famiglia) o grande (partiti politici, chiese) che sia, le persone, che ne fanno parte, si esperimentano vicendevolmente come “persone in vicendevole concordanza (consenso) o discordanza (dissenso)”. Questa effettiva e universale presenza di esperienze di consenso o dissenso nei rapporti sociali attira l’attenzione sul significato e l’importanza di questa esperienza umana. Qualche accenno al contenuto e alla forma del consenso o dissenso permette di approfondire maggiormente questo fatto. Il “contenuto” dell’esperienza di consenso o dissenso non può e non deve essere ristretto aprioristicamente a precisi contenuti. Il consenso può essere raggiunto sia su un particolare privo d’interesse, sia, all’estremo opposto, finanche ma anche su fondamentali giudizi di valore. Un’analoga vastità è riscontrabile a proposito della forma e dell’intensità delle esperienze di consenso e dissenso. Consenso e dissenso sono esperimentati in modo diverso dalle persone che li condividono. Il consenso può essere vissuto come un’esperienza che coinvolge tutta la persona umana, ma può essere anche esperimentato soltanto indirettamente e come

periferico per la persona che coinvolta. Infine una concordanza constatabile solo dall'esterno come "oggettiva", ma che non viene vissuta "soggettivamente", è pensabile come un caso limite del consenso e dissenso.

Oltre ai problemi concernenti le *persone* partecipi del consenso o dissenso, il *contenuto* e l'intensità dell'effettiva esperienza di consenso, si pone infine ancora il problema delle *norme* che presiedono al consenso dei vari gruppi sociali. Quali prerequisiti sono supposti nei membri di un gruppo in rapporto al consenso? Per quali temi e contenuti è richiesto il loro consenso generale? Con quanta forza debbono impegnarsi nel consenso coloro che lo condividono? Quali atteggiamenti e quali azioni sono considerati come espressione dell'esistenza di una concordanza? Quali conseguenze hanno i dissensi parziali o totali?

Non si tratta di problemi astratti, bensì di questioni che esigono sempre risposte concrete a seconda dei precisi gruppi sociali. In ogni costellazione sociale si può sempre constatare una struttura di consenso o dissenso. Inoltre, è particolarmente importante la distinzione tra consenso effettivamente esistente e consenso dovuto. È indispensabile che il valore "*è*" ed il valore "*deve*" del consenso siano egualmente garantiti, ma è possibile che ci sia anche una grossa tensione tra consenso di fatto e consenso dovuto.

Già da queste considerazioni, che non scendono ancora a precisazioni sul consenso oppure sul dissenso di un concreto gruppo di persone, risulta che il problema del consenso fattuale e dovuto è importante anche per il gruppo "Chiesa". Anche prescindendo da ulteriori considerazioni socio - psicologiche sulla funzione dei consensi per i singoli gruppi sociali, si deve supporre una connessione tra l'esistenza e struttura del gruppo sociale, e la forma del suo consenso. La forma concreta del consenso (o dissenso) dunque non sarebbe un isolato o arbitrario segno di riconoscimento di un gruppo specifico, ma renderebbe possibile enunciati

fondamentali su tutti i gruppi. Dunque, solo se il consenso fosse in un modo o in un altro costitutivo del gruppo, il gruppo sarebbe reso possibile nella sua esistenza. E correlativamente, solo se il dissenso mettesse in pericolo l'esistenza del gruppo, esso, al minimo porrebbe problemi, che in un modo o in un altro dovrebbero essere risolti dal gruppo. A partire da ciò, anche per la Chiesa, come per ogni altro gruppo sociale, si pone il problema del suo consenso. Quali contenuti fanno parte del consenso ecclesiale? In che modo i membri della Chiesa aderiscono a questi contenuti? Come si esprime il consenso nella Chiesa? Come reagisce la Chiesa alle varie forme di dissenso? Concordano nella Chiesa il valore "è" e il valore "deve" del consenso? Quali conseguenze si debbono trarre dal fenomeno del dissenso interno alla Chiesa?

Prima di prendere in considerazione tali questioni, rapportandole specialmente alla situazione odierna, è bene considerare brevemente il rapporto tra le domande appena abbozzate qui sopra, e la problematica tradizionale di unità e pluralismo nella Chiesa.

b. Il rapporto tra consenso di fede e unità di fede

Se nelle considerazioni fatte precedentemente è stata previamente chiarita la possibilità di un discorso sulla pluralità della fede (e più sotto, dedicheremo ulteriori riflessioni a questa questione), ora ci s'imbatte, conseguentemente, nell'opposto concetto di "unità", a partire dal quale e nel cui contesto si dovrebbe parlare di "pluralità" della fede. Ma dato che, in seguito, impiegheremo non il concetto di "unità", bensì quello di "consenso" come concetto opposto a quello di "pluralità" della fede, è d'uopo motivare qui questa scelta.

In che cosa consiste la differenza tra il discorso sull'unità della fede e il discorso sul consenso della fede? L'aspetto essenziale che, a differenza del concetto di unità, è messo in

evidenza dal concetto di concordanza, consiste nel fatto che il consenso include l'unità come forma di esperienza interumana. Mentre il concetto di unità è un concetto piuttosto statico, che fa passare la "cosa" su cui c'è unità come qualcosa di oggettivamente dato, il concetto di consenso invece è dinamico, in quanto ne parla come di un qualcosa da raggiungere o da fallire. Il consenso, come esperienza interumana della concordanza, rappresenta sì una forma di unità, ma in modo tale, che questa unità non viene intesa come un dato controllabile dall'"esterno", bensì è considerata a partire dall'"interno", a partire dal modo in cui l'uomo "si avvede" di questa unità.

Per conseguenza, se per consenso s'intende un aspetto interno dell'unità, ossia l'aspetto di esecuzione umana di un progetto unitario, l'aspetto di esperienza umana realizzatrice dell'unità, allora, in pari tempo, si deve logicamente escluderne la possibilità di fraintendere il rapporto esistente tra unità e consenso. Un giudizio superficiale e affrettato potrebbe concepire l'"unità" come una grandezza che giunge all'uomo semplicemente scendendo dall'"alto", che viene incontro all'uomo, senza che egli possa dare alcun contributo al sorgere di questa unità. Contro questo modo di rapportare tra loro l'unità e il consenso, sorgono invece forti dubbi. Nel presente lavoro, "consenso" non significa un modo di unità, che è *soltanto* un risultato dell'agire umano. Consenso come esperienza di concordanza interumana estrapola, sì, dal fenomeno "unità" l'aspetto che concepisce l'unità come prestazione umana e che implica anche la realizzazione del consenso come attività dell'uomo, ma, con ciò, non è ancora detto che l'esperienza del consenso debba essere intesa assolutamente e in larga misura *unicamente* come un'esecuzione umana. Se l'esperienza del consenso dovesse essere concepita esclusivamente in modo che, a partire da essa, la concordanza tra uomini risultasse *solo* come opera dell'uomo, allora il concetto "consenso" sarebbe

problematico per un contesto teologico. Approfondendo la cosa, invece, ci si accorge che ogni esperienza di consenso, e soprattutto l'esperienza di consenso nella fede, resta aperta al problema di sapere, se, in ultima analisi, questa esperienza non debba essere piuttosto considerata come un'esperienza "donata" (teologicamente parlando, esperienza di una "grazia" o "dono gratuito libero di Dio"). In tal caso, è indubbio che il consenso è essenzialmente una dimensione umana dell'unità, e non di meno lo è in modo tale, che, nella ricerca dell'ultimo fondamento che rende possibile la costruzione e il raggiungimento della concordanza, questa dimensione antropologica resta aperta ad un ricerca teologica.

Da queste riflessioni si evince la convinzione che, nel contesto del presente lavoro, ha senso accostare al concetto di pluralità di fede, considerandolo come suo opposto, il concetto di consenso di fede e non il concetto di unità di fede. A differenza del concetto "oggettivo" di unità di fede, il concetto di consenso di fede abbraccia l'unità della fede in quanto questa è realizzata "soggettivamente" dall'uomo, più precisamente nell'esperienza umana della concordanza. Nello stesso tempo, questa esperienza umana è tuttavia aperta ad un'interpretazione teologica. Secondo la teologia, la più profonda esperienza umana della concordanza di fede è resa possibile dall'iniziativa divina e si fonda su di essa. Per questo motivo, il concetto "consenso di fede" è, ad un tempo, un concetto antropologico ed eminentemente teologico.

§ 3. La discussione politologica sul pluralismo e sul consenso

Come s'è già accennato, e come si dirà meglio in seguito, i concetti "pluralità" e "consenso" vantano una propria autonoma tradizione teologica. Pluralità di fede e consenso di fede non sono due concetti, la cui legittimazione teologica di massima abbia ancora bisogno di chiarimenti.

Pertanto, un lavoro teologico (anche se condotto con un occhio rivolto a problemi di diritto canonico), che si pone il problema del contenuto reale della pluralità di fede e del consenso di fede (che ha appunto delle conseguenze sul piano canonico e dell'azione pastorale della Chiesa), potrebbe rinchiudersi, di massima, all'interno di un quadro teologico, oppure giuridico o sociologico - religioso, senza aver bisogno di chiedersi in che modo pluralità e consenso sono coordinati tra loro in altri settori esterni alla Chiesa (ad es. in politologia).

Tuttavia, ci sono alcuni validi motivi per cui non è senza significato e importanza per i problemi teologici e quindi teologico - canonici riguardanti la pluralità di fede e il consenso di fede, estendere la propria ricerca anche ad su un contesto estraneo alla teologia o alla Chiesa. Infatti, nonostante le radici propriamente teologiche della pluralità e del consenso di fede, tuttavia, nella tradizione teologica della Chiesa, l'evoluzione storica dell'efficacia di questi due concetti sull'ecclesiologia e conseguentemente sulle strutture giuridiche e sul diritto canonico della Chiesa, s'è sviluppata in modo molto unilaterale[20]. Effettivamente, sia nell'ambito della struttura e della forma di governo della Chiesa, sia nell'ambito della ricerca cristiana della verità, nel corso della storia la partecipazione attiva di tutta la comunità cristiana alla formazione del consenso ecclesiastico è stato sempre più riservata a determinate cerchie di persone all'interno della Chiesa universale; e di fatto l'importanza del *consensus fidelium* per la formazione della volontà ecclesiastica sopravvive al margine della coscienza ecclesiologica[21]. Andando in una direzione diametralmente opposta, l'evoluzione della moderna società secolare è caratterizzata,

---

[20] G. Alberigo, *Elezione - consenso - ricezione nell'esperienza cristiana*, in *Concilium* 8 (1972) 1253ss.

[21] Ivi, 1257.

tra l'altro, dal fatto che l'importanza della partecipazione di tutti al processo della formazione della volontà per l'esistenza e lo sviluppo dello stato e della società è sempre più visibile che nel passato. Non sembra necessario ricostruire qui nei suoi particolari il corso di questo sviluppo della "democratizzazione". Qui c'interessa soltanto vedere il problema che ha suscitato questo sviluppo. Ci si deve chiedere, infatti, se una partecipazione di tutti al processo di formazione della comune volontà porti generalmente ad un consenso, ad una concordanza, e quindi ad un'azione unitaria della totalità, e se, piuttosto, pluralizzazione e consenso non stiano tra loro in una contrapposizione insormontabile. Questi problemi sono stati affrontati dalla scienza politica, che ha tentato, soprattutto nell'ambito della cosiddetta discussione sul consenso, di vedere come possano essere coordinati o conciliati l'un l'altro consenso e pluralità[22]. Oltre a ciò, anche nell'attuale discussione politica il concetto di consenso emerge sempre più frequentemente dopo che, in precedenza, era venuta in primo piano la possibilità di un conflitto come atteggiamento politico auspicabile. Dato che dalla discussione politologica possono profilarsi, per la teologia, problematiche per lo meno parallele, riassumiamo qui i dati essenziali di tale discussione.

a. Coordinamento di pluralità e consenso nella politologia dal 1915

Il termine "pluralismo", come concetto politico, fu introdotto per la prima volta nel dibattito politico dal politologo inglese Harold Laski nel 1915, il quale se ne servì

---

[22]Per una visione generale si rinvia agli Atti del 45° congresso giuridico tedesco di Karlsruhe del 22 sett. 1964, *Pluralismus, Konzeptionen und Kontroversen* (a cura di F. Nuscheler - W. Steffani), n. ediz., München 1973, cf. particolarmente il contributo di E. Fraenkel, *Der Pluralismus als Strukturelement der freiheitlich - rechtstaatlichen Demokratie.*

come concetto polemico con cui egli definiva la sua contrapposizione all'idea di una pretesa onnipotenza dello Stato[23]. Oltre che designare il dato di fatto, secondo cui, per lo meno in tutte le società moderne, c'è una pluralità di gruppi, il concetto di "pluralismo" serve inoltre come concetto collettivo per indicare quelle teorie della società politicamente intesa, che furono sviluppate all'inizio del secolo XX, e che sollevano problemi circa l'"essenza" e la costituzione dello Stato, la legittimità e la natura della sua pretesa di assolutezza, come pure la legittimità e l'importanza di formazioni di gruppi autonomi, e di decisioni di gruppo[24]. Due sono le ragioni per cui la teoria pluralistica

---

[23] Harold Joseph Laski, filosofo e uomo politico n. a Manchester il 30 giugno 1893, m. a Londra il 24 marzo 1950, professore di scienze politiche alla London School of Economics, presidente del Partito Laburista (1945 - 46). Educato alla tradizione liberale inglese (J. S. Mill) restò fedele ai principi individualistici anche dopo l'adesione all'interpretazione marxistica nel 1930 (a questo proposito, cf. in trad. ital. *Fede, ragione e civiltà*, Torino 1947; *Il dilemma del nostro tempo*, Firenze 1967)). I suoi presupposti filosofici intorno al diritto e allo Stato sono benthaniani; più precisamente la dottrina della sovranità dello Stato, di cui fu ardente critico, è quella presente negli scritti di J. Austin. Cf. A. Hogg, *La théorie de H. Laski et le pluralisme démocratique*, in *Arch. Philos. Droit et Sociologie juridique*, 1937, 140 - 165; A. Passerin d'Entrèves, *Harold Joseph Laski*, in *Riv. intern. Filos. Dir*. 1950, 596 - 598; J. C. Cress, *La teoria politica di Harold Laski*, in *Il politico*, 1951, 285 - 305; E. Sciacca, *Alcune osservazioni sul pensiero di Harold Laski*, in *Riv. Intern. Filos. Dir.*, 1961, 705 - 715.

[24] Per una succinta bibliografia sul pluralismo, ricordiamo: V. Cathrein, *Filosofia* morale, II, tr. it., Firenze 1920, 579 - 584; L. Duguit, *Il diritto sociale, il diritto individuale,e le trasformazioni dello Stato*, Firenze 1950 (respinge la teoria dello Stato sovrano e le concezioni "metafisiche" del diritto, il cui scopo dovrebbe essere di promuovere la

è un fenomeno verificatosi precisamente all'inizio del secolo XX. In primo luogo, ci si rese nuovamente conto, allora, che la teoria, secondo cui esistono, l'uno di fronte all'altro, soltanto lo Stato e l'individuo, non corrisponde alla effettiva realtà politica. Tra Stato e cittadini si erano ormai inserite delle istanze, che sino ad allora non erano state prese in considerazione. Otto von Gierke[25] sviluppò nel 1902 delle tesi giuridiche riguardanti il diritto dei gruppi sociali[26]. Egli progettò una teoria della personalità reale del gruppo sociale, che rigettava la teoria giuridica individualistica e la sua visione dell'individuo isolato (non associato con altri individui) di fronte allo Stato[27].

Una seconda ragione per la nascita della teoria politologica del pluralismo è strettamente collegata con la moderna secolarizzazione del concetto di Stato. Questa secolarizzazione, sottraendo allo Stato la giustificazione religiosa della propria autorità ("*omnis potestas a Deo est*"), ebbe due conseguenze che, a prima vista, sembravano inconciliabili tra loro, mentre invece, in realtà, sono conseguenze interdipendenti. Infatti, facendo risalire l'autorità dello Stato alla volontà dei cittadini[28], i sostenitori della cosiddetta teoria

---

solidarietà sociale); A. Zanfarino, *Pluralismo sociale e idea di giustizia*, Milano 1967.

[25]Otto von Gierke, giurista e filosofo del diritto tedesco (1841 - 1921), professore di diritto a Berlino, Breslavia, Heidelberg. Tra le sue opere ricordiamo *Das deutsche Genossenschaft*, 4 voll., Berlin 1968 - 1881 (tr. ingl. *Political Theories of the Middle Ages*, ripr. Cambridge 1958), e *Deutsches Privasrecht*, 3 voll., Monaco e Lipsia 1895 - 1917.

[26] Nella sua opera *Das Wesen der menschlichen Verbände*, Berlin 1902.

[27] Esposizione della sua teoria in I. D. Lewis, *The "Genossenshaft-Theorie" of Otto von Gierken*, Madison, Wisc. USA 1935.

[28]Jean - Jacques Rousseau (1712 - 1778), con la sua dottrina della "volonté générale", esposta nel *Du contrat social* (Amsterdam 1762)

organicistica dello Stato, da una lato, mettono in evidenza quella “fattibilità” e quella “configurabilità” dello Stato a mo’ di un organismo, che furono tradotte in pratica dalle rivoluzioni del secolo XVIII, e, dall’altro, giustificano, in pari tempo, una onnipotenza totalmente nuova, secolarizzata, dello Stato. Ora, i pluralisti del secolo XX rivolgono appunto le loro critiche a queste varianti totalitarie della moderna concezione dello Stato. Pur ammettendo che lo Stato è trattabile a mo’ di un organismo, tuttavia il von Gierke, nel suo *Das Wesen der menschliche Verbände* (“L’Essenza dei gruppi umani”) non di meno nega che lo si possa trattare alla stregua degli organismi “naturali”, essendo i suoi componenti, psichicamente, soggetti e individui completi.

Ora, anche se Otto von Gierke intende ancora concepire le sue teorie come contributo alla tesi secondo cui il tutto è più della singola parte, e non sostiene il rifiuto dello Stato nella sua autorità, non di meno, dopo di lui, altri pluralisti radicalizzano questa sua impostazione germinale. Tra queste successive proposte, la più estremista è certamente quella

---

divenne il principale pioniere dell’idea di sovranità del popolo e del moderno assolutismo dello stato. Anche secondo il von Gierke non si deve affermare una priorità dello stato, il quale è la potenza organizzata che realizza la “volonté générale”, di cui parla Jean Jacques Rousseau. Tuttavia, a differenza del filosofo ginevrino, il von Gierke sostiene che stato e diritto sono coevi, nega che sia l’individuo a produrre lo stato mediante la riunione dei voleri individuali, in quanto esso sorge come volere comune a molti individui costituenti il popolo, che si afferma dandosi una forma; sorge nella partecipazione degli individui ad un comune “sentimento giuridico” (*Rechtsgefühl*) e più precisamente dalla “comunità giuridica” (*Rechtsgemeinschaft*). Questa dottrina del pluralismo giuridico è esposta soprattutto dal succitato *Deutsches Genossenschaftsrecht*.

sostenuta da A. Laski[29]. Come è noto, il suo punto di partenza è la lotta contro lo Stato sovrano, e contro la dottrina classica della sovranità dello Stato, ritenuta pericolosa per le sue implicazioni sul piano politico. Lo stato ha, per il Laski, una giustificazione in quanto permette agli individui una più piena realizzazione dei loro scopi. Esso non è sovrano, perchè i gruppi sociali all'interno sono autonomi e rifiutano di essere ridotti ad unità. Lo Stato, insomma, è un gruppo senza preminenza sugli altri e in continua competizione con questi. In altre parole, lo Stato è un insieme di interessi a fianco ad altri interessi: non ha precedenza sugli altri. La sovranità dello Stato poggia sulla libera acclamazione dei cittadini e può essere soltanto guadagnata attraverso una politica, che vada incontro ai loro concreti bisogni. In caso di conflitto, l'individuo può anteporre alla lealtà verso lo Stato la lealtà verso il proprio gruppo, che cura i suoi interessi (per es. il lavoro). Pluralismo politico allora significa controllo e funzionamento del potere, concepiti come i mezzi più efficaci per la libertà individuale[30].

---

[29] Cf. sopra, nota 27. Si vedano ad esempio le seguenti opere di Laski (che furono tradotte anche in italiano): *A Grammar of Politics*, London 1925 (Roma 1956); *Liberty in the Modern State*, London 1930 (Bari 1931); *Democracy in Crisis,* London 1933 (Bari 1935); *An Introduction to Politics*, London 1954 (Roma 1955).

[30] Questa concezione si ispirava al pragmatismo di James (*A Pluralistic Universe*, New York 1909).- La spiegazione del passaggio di Laski al marxismo dopo il 1930 potrebbe forse trovarsi nella base positivistica dei presupposti utilitaristici e pragmatistici, da cui il suo pluralismo prendeva le mosse: dalla constatazione dell'esistenza di società autonome, è passato allo studio delle *leggi*, cui devono sottostare queste società e questi gruppi. Cf. bibliografia succitata, spec. E. Sciacca, *Alcune osservazioni sul pensiero di Harold Laski* cit.

La concezione radicale di Laski[31] (contro il fascismo) che rinuncia alla unità dello Stato in favore della pluralità, ben presto fu subito etichettata dagli avversari del pluralismo come “la” (unica) teoria pluralista, e per tale ragione il pluralismo fu facile bersaglio delle critiche provenienti da sinistra e da destra. Da destra, C. Schmitt[32] gli rimprovera la dissoluzione dello Stato come unità politica. Prendendo le mosse dalla critica alla repubblica di Weimar, lo Schmitt condanna lo Stato democratico (con i partiti) e apre la strada al tipo di unità dello Stato totalitario fatto proprio dal Führer[33]. Da sinistra, invece, H. Marcuse[34] radicalizza l’unità dello Stato come unità totale.

In realtà, però, contrariamente alla concezione di C. Schmitt, non si può in alcun modo identificare la teoria pluralista con la formulazione unilaterale ed esasperata che ce ne ha dato il Laski. Tra Laski e Schmitt ci sono politologi che mantengono e mediano la tensione tra pluralità e unità:

---

[31] Di fronte al fascismo, Laski aveva rinunciato a questa posizione dottrinale verso il 1938 per passare, come accennato nella nota precedente, ad una teoria socialista.

[32] C. Schmitt, filosofo del diritto, leader dei costituzionalisti della repubblica di Weimar. In trad. ital, cf. *Principi politici del nazionalsocialismo*, Firenze 1935; S*tato, movimento, popolo*, Firenze 1933. - Cf. F. Battaglia, *Lineamenti di storia delle dottrine politiche*, Milano 1954, 48ss;.

[33] Cf., oltre alle opere citate, anche *Der Hüter der Verfassung*, Tübingen 1931.

[34] Herbert Marcuse (1898 - 1979), esponente della scuola di Francoforte, emigrato negli USA con l’avvento del nazismo, fu professore di filosofia ad Harvard, Berkley; tra le opere *Ragione e rivoluzione*, 1941; *Marxismo sovietico*, 1958, *L’uomo ad una dimensione,* 1964.

sono i vetero - pluralisti, capeggiati da E. Barker[35] e i neo - pluralisti, tra i quali il più noto è E. Fraenkel[36]. Per il Barker (e per il vetero - pluralismo), lo Stato deve riconoscere i molteplici gruppi esistenti e deve creare regole per i rapporti vicendevoli dei gruppi, e per i rapporti tra i gruppi e lo Stato. In tal modo, la pluralità dei gruppi e l'unità dello Stato sono mediati giuridicamente[37]. Quanto allo sviluppo del processo pluralistico di formazione della consenso ("a system of government by discussion"), Barker giunge ad interessanti riflessioni. Se l'unità dello Stato non può più essere immediatamente assicurata soltanto dall'autorità dello Stato, ma debbono essere autorizzati interessi pluralistici, e ciò significa necessariamente dissenso e conflitto, come si può alla lunga evitare che l'unità dello Stato si dissolva? Barker riconosce che il presupposto per evitarla è un consenso generale della società sui fondamenti della costituzione e sulle regole del gioco da osservare per la ricerca della soluzione politica del conflitto. In base a tale consenso è possibile il compromesso politico, e può essere accordato il diritto al dissenso.

Il neo - pluralismo (soprattutto nella forma impressagli da E. Fraenkel), si richiama alle dottrine di Barker e le sviluppa ulteriormente. E. Fraenkel è favorevole ad un aperto processo di formazione della volontà e ad una concreta difesa delle minoranze, e ritiene irrinunciabile un

---

[35] Ernest Barker (1874 - 1960), professore di storia e di scienze politiche in vari Colleges e università, cf. soprattutto *Political Thought in England 1848 to 1914*, London - New York - Toronto, 2.a ed. 1950.

[36] Ernest Fraenkel (1898 - 1074), giurista tedesco, a causa del nazismo emigrò negli USA nel 1938, dal 1953 al 1967 professore di scienze politiche presso la libera università di Berlino. Cf. E. Fraenkel, *Der Pluralismus als Strukturelement* cit..

[37]Invece di "pluralistiche", Barker usa il termine "federalistiche" (*Political Thought*, 153 - 160).

codice generale di valori accettati, che "oltre alle prescrizioni comportamentali giuridico - costituzionali e alle regole di gioco di un *fair play*, deve contenere anche un minimo di idee di carattere generale[38]. La dottrina pluralistica del bene comune non esclude in modo alcuno che ci siano ampi settori della vita statale e sociale, al cui ordinamento presiede un *consensus omnium*. Questa dottrina mette fortemente in rilievo che, alla lunga, non è più possibile che sopravviva uno Stato, nel quale non ci sia un'ampia concordanza vuoi su un minimo di problemi fondamentali, e vuoi su un certo numero di problemi particolari riguardanti l'amministrazione, la società e la politica. Essa ammette tuttavia che possano esserci ampi settori della vita statale e sociale, nella cui regolazione esistano divergenze di opinioni tra i vari gruppi. Essa accetta tutto ciò non solo con indifferenza, ma anche come indice di una vita pubblica nella quale palpita l'anelito per la libertà. Caratteristica, dunque, è la coesistenza di un settore controverso e di uno non controverso nella società: certo, se è vero che il dissenso assoluto porta alla rovina l'unità dello Stato, altrettanto vero è che per la sua preservazione non è necessario un consenso assoluto: "il pluralismo ritiene, dunque, necessario un minimo di omogeneità, ma non ritiene raggiungibile un massimo di omogeneità"[39]. Il pluralismo poggia sulla fiducia ottimistica che, di regola, un *consensus omnium*, automaticamente raggiungibile, sia abbastanza forte da permettere a forze eterogenee di svolgere liberamente le loro attività nella società e nello Sstato[40]. Il pluralismo ha due caratteristiche distintive: la fiducia che è possibile formare la volontà comune tenendo conto della volontà dei gruppi, e la certezza che non è

---

[38] E. Fraenkel*,* *Der Pluralismus als Strukturelement*, cit. 161..

[39] *Ivi*, 170.

[40] *Ivi*.

possibile conservare la libertà, quando le volontà dei gruppi sono conculcate e asservite[41]. La necessità di massima di un consenso perchè possa esistere una collettività politica è dunque considerata come irrinunciabile in politologia, anche al di fuori della cerchia dei pluralisti[42]. Controversi invece sono il modo in cui il consenso si realizza in una società, e a quali contenuti esso debba estendersi. Per i neopluralisti è impossibile e antidemocratico stabilire *a priori* il consenso sul bene comune, e sperare nella sua elaborazione *a posteriori* nel corso di un aperto processo di formazione della volontà. I critici di destra e di sinistra del pluralismo invece temono che, nel libero gioco delle forze, non emerga il consenso sul bene comune, che essi, in base ai rispettivi criteri, avevano stabilito anticipatamente[43]. Quanto all'analisi del contenuto del consenso, tuttavia, la differenza tra consenso aprioristico e aposterioristico, che, a prima vista, sembra così radicale, viene relativizzata. Anche presso i neopluralisti si trovano elementi per un consenso, che, è anteriore alla società. Nel consenso fondamentale da essi postulato certi contenuti sono ritenuti come aprioristici e sottratti alla formazione della volontà. Ci sono varie opinioni a proposito dell'estensione di questo speciale

---

[41] *Ivi*, 182.

[42] Cf. L. Duquit, *Il diritto sociale, il diritto individuale e le trasformazioni sociali*, Roma 1982. - Molti autori sostengono chiaramente che queste tesi dei pluralisti vanno accettate anche indipendentemente dall'accettazione della dottrina pluralista, perchè, almeno empiricamente, si impongono ai fine di un'ordinata e pacifica convivenza. Cf. K. G. Fischer, *Theorie und Praxis von Consensus und Dissensus*, Hannover 1974.

[43] Così, per i critici di sinistra del pluralismo, l'analisi della società come società classista, non è un presupposto e un criterio dell'analisi stessa (cf. H. Gudrich - S. Fett, *Die pluralistische Gesellschaftstheorie. Grundpositionen und Kritik*, Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz 1974).

consenso. Carl Joachim Friedrich, per esempio, sostiene che il contenuto del consenso sul quale non si può mercanteggiare, deve essere limitato alle sole "regole del gioco", intese come concordanza sui presupposti del diritto alla sovranità[44]. E. Fraenkel sostiene, invece, che è necessario inoltre il consenso su un minimo di idee regolatrici (giustizia ed equità)[45].

Così vista, la vera differenza tra i pluralisti e i loro critici consiste nel diverso giudizio a proposito del consenso necessario per l'esistenza di una società. Mentre gli uni considerano sufficiente un minimo di consenso, gli altri ne esigono un massimo. Mentre gli uni considerano il dissenso parziale come un diritto e come un elemento essenziale del processo democratico di formazione della volontà, per gli altri il dissenso significa caduta dell'unità del tutto. Mentre gli uni auspicano il bene comune come fine, gli altri sanno già a priori ciò che è essenziale per questo fine.

L'attualità del problema del coordinamento della pluralità e del consenso conferma l'odierna discussione sui valori fondamentali, che si dibatte ancora dalla metà degli anni 70[46].

b. Domande poste alla teologia

Quale significato e importanza possono rivestire gli asserti politologici per il pluralismo della fede e il consenso della fede?

Colpiscono indubbiamente i parallelismi quanto alla terminologia e quanto all'impostazione dei problemi. Sia nel caso dello Sstato e della società da un lato, che della Chiesa e

---

[44] C. J. Friedrich, *Politik als Prozess der Gemeinshaftsbildung. Eine empirische Theorie*, Köln - Opladen 1970, 104.

[45] *Pluralismus* cit., 32.

[46]Cf. O. von Gierke, *Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturaliste*, Torino 1943, 243; L. Colletti, *Ideologia e società*, Bari 1975, 203ss.

della teologia dall'altro, il fenomeno del pluralismo può essere considerato come una situazione esistente *de facto*, dalla quale bisogna prendere le mosse. Indipendentemente dal grado di riflessione e di rinnovamento di questo stato di fatto, a proposito sia dello Stato che della Chiesa, non si può più parlare di unità monolitica. Il pluralismo di fede, che descriveremo più a fondo e che si dimostrerà essere un pluralismo di gruppi, e il pluralismo sociale, mostrano chiaramente che una descrizione fedele alla realtà non può prendere le mosse da un'assoluta identità di Chiesa e credenti, o di Stato e cittadini. Se la pluralità esistente deve essere integrata positivamente, e se, nel tempo stesso, l'unità non deve andar perduta, non è ammissibile che il loro rapporto di tensione sia risolto in favore dell'una o dell'altra parte in causa.

Ma come è possibile mediare unità e pluralità? Nel rispondere a questa domanda, la scienza politica e la teologia s'imbattono nel concetto di consenso. Dato che (come abbiamo visto) il concetto di consenso può essere sviluppato come un concetto genuinamente teologico, le riflessioni politologiche sul consenso presentano un parallelismo con una possibile teologia del consenso. Non si tratta dunque di introdurre in un secondo tempo nelle discussioni teologiche un concetto già sviluppato in ambito laico. Se così fosse, si potrebbe dubitare della convenienza di mettere in correlazione fede e consenso. Ma dato che ci troviamo di fronte ad un uso linguistico parallelo, un confronto sulle valutazioni dei rispettivi consensi potrebbe portare ad utili risultati.

Senza dubbio le argomentazioni politologiche possono essere intese come stimolo ed esortazione ad afferrare e ad occuparsi più intensamente, partendo da presupposti propriamente teologici, del concetto teologico di consenso, che nel corso della tradizione è stato relegato nell'ombra[47].

---

[47] È quanto fece, per esempio, J. H. Newman al suo tempo: cf. D. Gorce, *L' assentiment dans Newman*, in *Etudes carmélitaines*, 1937; R.

Senza voler esasperare l'essenziale differenza con il concetto teologico di consenso (differenza che si basa, per esempio, sul concetto di rivelazione della fede cristiana e sulla funzione del magistero ecclesiastico nell'accertare e nel far progredire il consenso di fede), richiamandoci alla politologia si possono porre inoltre alla teologia le seguenti domande[48]:

1. Le discussioni politologiche circa la struttura a priori o a posteriori della ricerca del consenso possono promuovere il coordinamento delle due forme del consenso (consenso del passato sotto forma di tradizione, e consenso del presente sotto forma di consenso attuale della comunità)?

2. I passati pericoli (insiti nella teoria e prassi politica) di assolutizzazione di un consenso massimale possono essere sufficientemente conosciuti e soppesati dalla teologia?

3. Quali tentativi teologici possono essere visti come analoghi alla discussione delle scienze politiche sul consenso fondamentale[49]?

W. Gieselmann, *Newman and the Problem of religious Conviction* , Washington 1946; J. Guitton, *La philosophie de Newman. Essai sur l'idée de développement du dogme,* Tournai - Paris 1956.

[48] Questa possibilità di porre domande (alla teologia) è giustificata inoltre dall'odierna coesistenza di una società pluralista e della Chiesa. Ci si deve attendere a priori che una società democratica pluralista, la quale garantisce il libero sviluppo del cristianesimo, influenzi a sua volta la Chiesa stessa e la teologia. Certi elementi strutturali sono operativi anche in un ambiente interno alla Chiesa, se il rapporto tra le due grandezze non deve restare puramente estrinseco, distanziato e, in ultima analisi, estraneo (cf. K. Lehman, *Das Theorie - Praxis - Problem und die Begründung der Praktischen Theologie*, in F. Klostermann - R. Zerfass, *Praktische Theologie heute*, München - Mainza 1974, 81 - 102; anche J. Joblin - R. Tomblay (a cura), *I cattolici e la società pluralista* cit..

[49] Cf. J. Neuman, *Menschenrechte auch in der Kirche?,* Zürich - Köln 1976; R. Corte, *Dimensioni politiche della Chiesa*, Assisi 1973.

4. L'opinione secondo cui dietro alla pluralità e al dissenso ci sono gruppi sociali, che, all'interno dell'invadente unità dello Stato, sono alla ricerca di una propria forma di esistenza, può servire da stimolo a non concepire affrettatamente la pluralità di fede e il dissenso di fede soltanto come un'arbitraria contestazione del consenso ecclesiale, ma come ricerca di una forma di esistenza cristiana?

5. È permesso alla teologia, addurre la fede nello Spirito Santo come Colui che sostiene il consenso dei fedeli, non avere fiducia che, nella formazione del consenso dei fedeli, sia possibile trovare un effettivo consenso di fede, come hanno sperato i pluralisti quanto al consenso sociale?

Naturalmente anche da parte della teologia possono essere poste domande al pluralismo e al consenso sociale:

1. Nella discussione politologica, la questione della mediazione e del mantenimento del consenso fondamentale è stata sufficientemente trattata?

2. Con quali criteri si può decidere quale debba essere il contenuto concreto del consenso fondamentale?

3. Il possibile contributo della Chiesa e della teologia alla formazione del consenso nella società è stato sufficientemente valutato?[50].

Nel corso del lavoro si cercherà di mettere a frutto per un'elaborazione teologica del consenso, singoli aspetti della discussione attorno al pluralismo e al consenso sociali.

---

[50] La funzione che la Chiesa e la teologia possono esercitare per assicurare un consenso sociale fondamentale dipende dalla funzione che, secondo K. Rahner, compete alla teologia nel dialogo con le scienze (K. Rahner, *La teologia nel dialogo interdisciplinare delle scienze*, in *Nuovi saggi*, vol. 5°, Roma 1975, 89 - 103).

§ 4. Sguardo al procedimento adottato nel presente lavoro

Nonostante le domande, in parte molto concrete, che nascono in riferimento alla discussione politologica sul pluralismo, non sembra senza significato affrontare ora direttamente e immediatamente questi problemi.

È facile incorrere nel pericolo di giudicare la fede e la Chiesa con misure che non corrispondono alla sua essenza. Se non si ricorre anche ad altri fondamenti teologici, il discorso sulla pluralità della fede potrebbe essere semplicemente inteso come indice di un *defici*t, insomma come una carenza, e il discorso sul consenso di fede potrebbe essere recepito come un pericolo per la comprensione della rivelazione della fede cattolica.

Perciò i concetti di pluralità e consenso debbono essere prima di tutto elaborati nel quadro di una legittima comprensione teologica della fede. Come s'è detto sin dall'inizio, è ciò che sarà fatto nelle rimanenti pagine di questo studio. Ci si chiederà:

1. In che senso si può legittimamente parlare di una pluralità della fede?

2. Quale posto spetta al discorso sul consenso della fede all'interno di una comprensione teologica della fede?

Nel corso di questa ricerca, risulterà che il consenso di fede e la pluralità di fede hanno anche un aspetto visibile, ossia esse non si sottraggono, come fossero delle realtà puramente spirituali, ad una istituzionalizzazione, la quale però (e questo è il senso del presente contributo) per avere efficacia deve tener presente la natura teologica del consenso e della pluralità della fede.

II

PLURALITÀ E UNITÀ NELLA FEDE

SOMMARIO: § 1. La fede e le sue dimensioni - § 2. Pluralità e unità nelle tre dimensioni della fede: *a. Riflessioni sul rapporto di massima tra pluralità e unità; b. 1. Pluralità e unità nella dimensione del "rapporto con Dio"; b. 2. Pluralità e unità nella dimensione del "rapporto verso se stesso"; b. 3. Pluralità e unità nella dimensione del "rapporto dell'uomo verso il suo ambiente sociale"* - § 3. La mediazione di pluralità e unità della fede

§ 1. La fede e le sue dimensioni

Un rapido sguardo agli asserti biblici riguardanti la fede[1] e alla storia della teologica della fede[2] fornisce una tale

---

[1] J. Pfammatter, *La fede secondo la Sacra Scrittura*, in Joahannes Feiner e Magnus Löhrer (a cura), *Mysterium salutis*, 2, Brescia 1968, 377 - 403; P. Bennoit, *La fede*, in *Esegesi e teologia*, Roma 1964, 141 - 162.

[2] J. Trütsch, *Linee dello sviluppo del dogma e della teologia* (della fede), in J. Feiner - M. Löhrer (a cura), *Mysterium salutis* cit., V, 405 - 416.

quantità di dati, che è quasi impossibile abbracciarli con lo sguardo. Sembra pertanto impossibile formulare una definizione della fede, intesa come definizione dalla cui analisi formale si potrebbero dedurre tutti gli aspetti essenziali della fede. Qualsiasi sforzo inteso al raggiungimento di una concezione sistematica di ciò che s'intende per fede, dunque, è destinato a restare a ulteriori concretizzazioni complementari, che certamente non mutano completamente la fede nella sua totalità, ma la pongono in una nuova luce. Viceversa, è indispensabile integrare singoli aspetti della fede in una descrizione sistematica della fede, perchè solo si chiarisce la loro importanza per la fede presa nel suo insieme, e, nello stesso tempo viene si evita il pericolo di assolutizzarne singoli aspetti. Dato che nel presente lavoro s'intende sviluppare quell'aspetto della fede che chiamiamo consenso della fede considerandolo secondo le sue varie sfaccettature, è indispensabile cercare quale sia, in una sistematica comprensione della fede, il luogo che può fungere da punto di partenza e punto di riferimento per il carattere di consenso che riveste la fede.

Partendo dalle definizioni tradizionali della fede (per es. *Lettera agli Ebrei* 11, 3[3]; s. Tommaso d'Aquino[4]), il J. Trütsch sviluppa una spiegazione sistematica della fede[5], che, oltre al contenuto delle suddette definizioni, abbraccia anche altri aspetti che in esse non sono indicati formalmente.

La fede, come fede salvifica, può essere esposta secondo la sua struttura trinitaria. Essa è fede

1. *in Spiritu*: fede è opera dello Spirito Santo nell'uomo;

2. *cum Christo*: fede è opera dell'uomo chiamato dal Cristo:

---

[3] "La fede è fondamento (certezza) delle cose che si sperano e prova (convincimento) di quelle che non si vedono" (*Lett. agli Ebrei* 11, 1).

[4] *Summa theologica* II. II., q. 4, a. 1.

[5] *Linee dello sviluppo del dogma* cit., 417ss.

a. dal *Christus solus*: struttura personale della fede;

b dal *Christus totus*: dimensione socio - ecclesiale della fede;

c. dal *Christus venturus*: direzione escatologica della fede;

3. *ad Patrem*: immediatezza del rapporto del credente verso Dio, propria della fede (fede, dunque, intesa come una delle tre virtù teologali)[6].

Ne derivano alcune conseguenze: 1. La gratuità è fondamentale per la fede cristiana[7]. 2. L'iniziativa incessante divina, che è presente sia all'origine della fede che durante tutto il processo dell'atto di fede, non può essere posta in una falsa concorrenza con l'agire umano: l'agire divino, infatti, libera le forze dell'uomo e rende possibile la fede come atto umano (cosciente e libero). 3. Dato che la fede deve compiersi "nella confessione e nella testimonianza"[8], ne segue che la fede è un "sì" a Dio, che, essendo creatore di tutto l'uomo, si aspetta una risposta da quest'uomo nella sua condizione totalmente umana"[9]. Ciò viene sviluppato secondo tre aspetti:

In primo luogo, la fede è fede strutturata personalmente (vedi il precedente specchietto: 2.a) nel senso cioè che essa è un incontro con la persona di Cristo[10], e quindi, nella sua risposta di fede al Cristo, l'uomo deve impegnare tutto se stesso. Nella fede l'uomo obbedisce alla chiamata di Dio[11] e

---

[6] *Ivi*, 420.

[7] Cf. Denzinger - Schönmetzer (a cura), *Enchiridion symbolorum, definitionum, declarationum de rebus fidei et morum* (sigla: DS, seguìta dal numero marginale), 32. ediz., Barcellona, Freiburg, Roma, New York 1963, 375, 3010, 3035.

[8] J. Trütsch, *Linee dello sviluppo* cit., 419.

[9] *Ivi*, 423.

[10] *Ivi*, 424.

[11] *Lettera ai Romani* 1, 5.

si decide liberamente per Lui[12]: e questa è anche una decisione per la verità, la quale decisione, però, scaturisce non da una certezza che obbliga necessariamente la mente a dare il suo assenso, bensì da una certezza resa possibile dalla libertà[13].

In secondo luogo, La fede ha una struttura socio - ecclesiale (2.b): ciò significa soprattutto che il credente, in quanto tale, non è un solitario, non crede mai da solo, ma è sempre inserito in una comunità di credenti; la fede del singolo è sempre avviluppata dalla fede degli altri. Questo carattere comunitario è essenziale alla fede[14]. Concretamente parlando, questo "noi" della fede è vissuto nella

---

[12] Cf. DS 3010.

[13] Per la struttura personale della fede, cf. R. Aubert, *Questioni attuali intorno all'atto di fede*, in AA. VV., *Problemi e orientamenti di teologia dommatica*, III, Bresia 1955, 339 - 40. Non di meno, in questi tentativi di elaborare teologicamente la personalità della fede, resta aperto il problema se l'origine psicologica delle categorie impiegate sia sufficientemente chiarita o se non esistano ulteriori possibilità di intodurre problematiche psicologiche in un'analisi della personalità della fede.

[14] Cf. J. Trütsch, *Linee dello sviluppo* , cit., 461. Sul carattere comunitario della fede cf. R. Guardini:"Noi abbiamo visto come la fede del singolo sia legata a quella degli altri; come il suo contenuto provenga sempre dagli altri, e come sia suscitata dal contatto con gli altri la propria tensione vitale. Non già che la fede abbia origine dagli uomini; Dio ne dispone, la opera, ma la opera nella natura umana e così l'uomo è per l'altro uomo la via a Dio. Anzi, abbiamo visto come la fede del singolo sia inserita nella fede della comunità. E'*la Chiesa stessa che crede*, ed il singolo in essa Il singolo crede, e la Chiesa crede mediante lui. La Chiesa non sta sola davanti a lui, sta anche in lui; essa vive nella radice della vita donatagli da Dio, dove l'io ed il noi, il singolo e il tutto esistono nell'identica sostanza vivente dell'uomo" (*Vom Leben des Glaubens*, Mainz 1957, 147, citato da J. Trütssch, *Intelligenza teologica della fede* cit., 459.

Chiesa. Anteriormente ad ogni differenziamento del soggetto collettivo credente (Chiesa), la Chiesa è innanzitutto *congregatio fidelium*. Non esiste una Chiesa *soltanto* docente da un lato, e una Chiesa *soltanto* discente, ascoltante, dall'altro. "Il singolo è, in questa comunità, sempre ricevente e dispensante"[15].

Se ora torniamo al concetto di consenso sviluppato più sopra[16], è chiaro che il consenso di fede è un'interpretazione della struttura socio - ecclesiale della fede. Inoltre, a partire dalla struttura socio - ecclesiale della fede si può più precisamente indicare il luogo del consenso e dissenso della fede. Nella struttura ecclesiale della fede è interpretato e sviluppato teologicamente il carattere comunitario della fede. Così, a partire dalla concezione della Chiesa, intesa come un soggetto collettivo credente, si possono sviluppare, ad es., certi temi centrali, quali il rapporto tra fede e sacramenti, il problema se sia possibile una fede cristiana fuori della Chiesa, il problema del rapporto tra fede e tradizione, e quello della fondatezza del ricorso della fede cristiana alla tradizione[17].

Questa spiegazione della dimensione ecclesiale della fede però non può e non deve perdere il suo rapporto con ciò che, come suo substrato antropologico, sta alla base dell'ecclesialità della fede. Nell'ecclesialità della fede, infatti, si realizza *anche* la dimensione sociale dell'uomo: non nel senso che l'ecclesialità della fede è dedotta dalla dimensione sociale dell'uomo, ma nel senso che la dimensione sociale dell'uomo si realizza pienamente nell'ecclesialità della fede. Con ciò si viene a riconoscere alla sociologia, come scienza che studia l'insieme delle leggi fondamentali proprie dei

[15] Cf. J. Trütsch, ivi, 460.

[16] Cf. più sopra, I., § 2.

[17] *Ivi*, 462 - 464.

fenomeni sociali[18], una rilevanza per la spiegazione della dimensione sociale della fede. “Sebbene non possa essere dedotta da leggi sociologiche (essa infatti corrisponde alla libera iniziativa dell’azione salvifica di Dio), tuttavia essa nasce e si diffonde nella comunità, non sopprimendo le leggi dei modi di comportamento, conformandosi ad esse”[19].

Le riflessioni sul carattere di consenso della fede, dunque, hanno il loro luogo precisamente quell’aspetto della fede che viene designato con il termine “dimensione socio-ecclesiale” della fede. Da un lato, il concetto di consenso può e deve essere preso come termine sociologico; dall’altro, esso offre anche la possibilità di un’immediata interpretazione e approfondimento teologici. È precisamente il concetto di consenso che dà alla problematica della fede la possibilità di interpretare reciprocamente la realtà sociale e quella ecclesiale della fede. Se è vero che una visione puramente sociologica della fede potrebbe interpretare la fede unicamente come opera dell’uomo[20], non meno certo è che una spiegazione ecclesiologica della fede deve evitare il pericolo di svuotare di qualsiasi realtà, come avviene

---

[18] Così s’ intende la sociologia almeno nella tradizione di A. Comte e di Max Weber: cf. S. S. Acquaviva, v.. *Sociologia*, in Centro di Studi Filosofici di Gallarate, *Enciclopedia filosofica* cit, V, 1494 ss.

[19] J. Trütsch, *Intelligenza della teologia della fede* cit., 460.

[20] La fede, per es., può essere interpretata attraverso le tesi della “proiezione”, “compensazione”, “integrazione” e “secolarizzazione”. A questo proposito, si può generalizzare quanto dicono i teologi a proposito dell’azione interiore di Dio nell’uomo e sull’uomo che non annulla la libertà e il dinamismo e l’affettività umana: “in genere, dicono, la grazia penetra nella natura e opera attraverso la struttura di questa, tenendo conto dei vari condizionamenti psichici, ambientali, culturali”. Cf. A. Godin, *Psicologia delle esperienze religiose: il desiderio e la realtà*, Brescia 1968; B. Giordani, *L’uomo religioso: aspetti antropologici e psicologici*, Roma 1987.

allorquando gli enunciati teologici circa il carattere comunitario della fede hanno ancora difficilmente un riscontro nell'esperienza di fede dell'uomo. In questa situazione, il discorso sul consenso di fede (e sul dissenso) è in grado di gettare un ponte tra una considerazione sociologica e una considerazione teologica (per es. ecclesiologica) della fede. Il consenso di fede non solo può essere esaminato empiricamente, ma soprattutto è di casa è sia accessibile ad un modo empirico di considerazione, sia trovarsi in casa in una teologia della fede.

In terzo luogo, la fede cristiana è orientata escatologicamente (cf., nel suddetto specchietto, il 2.c): la fede fa dell'uomo "un uomo dell'al di là", la cui patria à "lassù", ma lo fa in modo tale che, già quaggiù e ora, gli *eschata*, gli eventi ultimi e la situazione definitiva in cui sfoceranno le attuali evoluzioni, sono realizzate, senza che sia abolita però la tensione tra il "qua" e il "di là", tra l'"adesso" e l'"allora soltanto", tra il *nunc* e il *nondum*[21], ossia tra la vita temporale e la vita eterna.

Nello sviluppo trinitario della spiegazione teologica della fede s'incontra, in terzo luogo, l'aspetto dell'immediatezza di Dio propria della fede come virtù teologale (nel suddetto specchietto: 3.). Dato che la fede, come incontro o unione col Dio della bibbia, vivente è un *assensus super omnia firmus et infallibiliter certus*, le ragioni in favore della credibilità della fede (le cosiddette "ragioni del credere", che un tempo erano prodotte dalla teologia fondamentale critico - razionale) non possono effettivamente giustificare o dimostrare la fede. Invece di queste "ragioni del credere", oggi si deve preferibilmente parlare di un'autogiustificazione della fede. Come incontro personale con Dio, la fede rende possibile una nuova visione della realtà, dà occhi

[21] J. Trütsch, *Linee dello sviluppo* cit., 475.

capaci di penetrare la realtà oggettiva[22]. Da questa visione personalista della fede spiove nuova luce sulla spiegazione sulla verità riguardante Dio formulata nei dogmi, che non possono essere staccati dall'atto vitale dell'incontro di fede con il Dio vivente, e non possono essere considerati come assoluti, autonomi[23].

La spiegazione teologica della fede qui presentata ricalca, con brevi cenni, tutte le linee essenziali fondamentali per una comprensione teologica della fede. Ciò non esclude che, in un'altra concezione teologica, le linee fondamentali possano svilupparsi diversamente. Così ad es. c'è da chiedersi se, nell'importante strutturazione personale della fede, l'aspetto psicologico della fede, non debba essere elaborato più chiaramente[24]. L'armonia fondamentale della concezione esposta più sopra non ne sarebbe tuttavia disturbata. È particolarmente importante che l'aspetto sociale della fede riceva un posto essenziale e originario nella comprensione teologica della fede sotto forma di una dimensione socio - ecclesiale della fede. In tal modo è stato possibile trovare nella teologia della fede un punto di aggancio per il carattere di consenso proprio della fede.

Per chiarire ancor più l'aspetto sociale della fede e il suo carattere di consenso nell'insieme dell'atto o attuazione della fede, e per procedere oltre nel problema della pluralità

---

[22] La fede cristiana nell'incarnazione del Figlio di Dio e la fede escatologica specificamente cristiana sono radici di questa visione cristiana del mondo e della storia, che danno origine, per esempio, a documenti come *Gaudium et spes* del concilio Vaticano II e all'enciclica *Redemptor hominis* di Giovanni Paolo II. Il teleologismo conferisce alla visione cristiana del mondo, dell'uomo e della storia una carica escatologica.

[23] H. Hammans, *Lo sviluppo del dogma nella teologia contemporanea cattolica*, in *Concilium* 3 (1967) 123ss.

[24] Cf. sopra, nota 20.

della fede, dobbiamo ora cercare di spiegare meglio l'atto di fede secondo tre sue dimensioni costitutive.

1. La dimensione del rapporto con Dio è costituiva per la fede. Il rapporto tra Dio e uomo nella fede è caratterizzato dal "sì" di Dio all'uomo e dalla risposta dell'uomo a questo "sì" divino. L'iniziativa di questo "sì" è presa da Dio[25], ma lo è in modo tale che l'uomo è capace di una risposta personale (consapevole, libera). Non c'è tuttavia rapporto di concorrenzialità tra l'agire salvifico di Dio e la risposta credente (di fede) dell'uomo, poichè la grazia divina rende possibile l'atto libero dell'uomo[26]. Ulteriori caratteristiche della relazione con Dio proprie della fede sono, oltre alla suddetta gratuità, la sua struttura cristologica ed escatologica. La comprensione cristiana della fede deve mettere in conto le vicende storiche, la "sorte" di Cristo come parte integrante della fede e, nello stesso tempo, in una visione dinamica della fede, deve mettere in rapporto la fede del cristiano che vive ancora in questo mondo con la salvezza finale dell'uomo. Ciò si verifica quando l'esperienza di Dio nella fede viene compresa come esperienza del "già" e "non ancora", come una *inchoatio visionis beatificae*, come un inizio terreno della futura visione beatifica celeste.

Il "sì" di fede dell'uomo, però, non ha il suo luogo da qualche parte alla periferia della persona umana. La fede sollecita l'uomo nella sua totalità personale, e perciò nella fede sono interessate anche le altre due dimensioni della fede, ossia il rapporto del credente verso se stesso e quello con il mondo sociale circostante.

2. Se l'atto di fede impegna l'uomo nella sua totalità personale, allora nella fede è coinvolto il rapporto (dato con la personalità stessa dell'uomo) dell'uomo con se stesso.

---

[25] A. Vanhoye, *Notre foi, oeuvre divine, d'après le quatrième Evangile*, in *Nouvelle revue de théologie* 96 (1964) 337ss.

[26] DS 248; 373 - 395.

Nella risposta di fede l'uomo risponde in un modo particolare anche alla domanda circa se stesso, prende insomma posizione nei propri confronti. Questa "autointerpretazione" e "autodeterminazione" dell'uomo nella fede si differenzia da altri autorapporti dell'uomo, per il fatto che qui entra in gioco l'uomo nella sua personalità totale e nella sua individualità concreta.

3. La fede dell'uomo è strettamente connessa, inoltre, con una terza dimensione, ossia con il rapporto dell'uomo verso il suo ambiente sociale. Dalla risposta della fede, infatti, emerge il fatto che l'uomo vive in un ambiente sociale. Tutte le manifestazioni vitali dell'uomo, la sua cultura e lingua, i suoi personali giudizi e atteggiamenti sono sempre mediati socialmente. L'uomo è vitale solo nel suo essere - insieme con gli altri uomini. Per questa ragione, il rapporto dell'uomo con il suo ambiente è così importante per la fede. Inoltre, non solo la dimensione di rapporto con l'ambiente sociale è determinante, ma anche l'atto, l'attuazione della fede, la prassi, la vita di fede, è sempre legata al "noi" della fede. La fede struttura i rapporti sociali in modo determinante. Consenso e dissenso pertanto sono concetti adatti per afferrare questo rapporto della fede sotto un preciso aspetto.

Dunque, nella prassi di fede tre rapporti sono collegati tra loro in modo molto preciso:

1. il rapporto dell'uomo con Dio (costitutivo della fede, carattere gratuito, struttura cristologica ed escatologica);
2. il rapporto dell'uomo verso se stesso (autorapporto dell'uomo);
3. il rapporto dell'uomo con l'ambiente sociale.

Nel rapporto dell'uomo con Dio, che è fondamentale per la fede, sono coinvolti in modo immediato il rapporto dell'uomo verso se stesso e il suo rapporto verso l'ambiente sociale. Non è pensabile un rapporto di fede con Dio, che non abbia conseguenze essenziali per l'autocomprensione

dell'uomo e per l'ambiente umano in cui vive socialmente, e viceversa, il rapporto dell'uomo con se stesso e con il suo ambiente sociale struttura il rapporto con Dio[27].

Queste tre relazioni essenziali per la fede saranno qui chiamate "dimensioni della fede"[28]. Dalla loro mutua, intima connessione derivano importanti conoscenze. Ma in primo luogo ci si deve chiedere in che modo è pensabile ed è veramente data la pluralità della fede in queste tre dimensioni.

§ 2. Pluralità e unità nelle tre dimensioni della fede

a. Riflessioni sul rapporto di massima tra pluralità e unità

La relazione ontologica essenziale per le due grandezze "pluralità" e "unità" è formulata nel cosiddetto principio hennologico. Secondo esso, la pluralità (molteplicità) presuppone necessariamente l'unità ; non può esserci pluralità

---

[27] Si possono vedere ampi sviluppi di queste idee in J. Alfaro, *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, Brescia 1986, particolarmente ai capitoli 1 e 3: "La rivelazione cristiana dà all'uomo una visione totale della sua esistenza... La decisione della fede come accettazione della rivelazione e della grazia di Cristo, impegna l'uomo in tutte le *dimensioni* (sottolineatura mia) della sua esistenza, principalmente, ma non in maniera esclusiva, nel dialogo personale con Dio. L'uomo non è interiorità spirituale pura ma incarnata; per questo può operare il rapporto con Dio solo in comunione interpesonale con gli altri uomini..." (p. 107).

[28] Il concetto "dimensione" e "dimensioni" è usato in vari modi in connessione con l'atto di fede., ad es. in sociologia della religione (cf. AA. VV., *Oggi credono così*, II, Torino 1981, 31), o in psicologia della religione (cf. C. Becattini, v. *Psicologia e vita spirituale*, in E. Ancilli (a cura), *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, III, Roma 1992, 2065ss..

che non abbia come suo presupposto l'unità[29]. Anche se, con questo principio, viene attribuito, di massima, un primato all'unità nei riguardi della molteplicità, e anche se non è possibile una molteplicità assoluta senza unità, tuttavia si deve sottolineare con il Rahner: "L'unità assolutamente considerata e concreta della realtà è, per l'uomo, soltanto un postulato metafisico e una speranza escatologica, ma non una grandezza disponibile"[30]. La realtà finita dell'uomo è irrimediabilmente caratterizzata dalla pluralità di tutte le dimensioni dell'esistenza[31]. Sappiamo, da un lato, che l'assoluta unità è attualizzata soltanto in Dio, il quale realizza la semplicità dell'assoluta pienezza dell'essere (in Dio, l'unità non è minacciata affatto dalla dottrina della Trinità, ma piuttosto essa "è liberata dalla sua rigidità")[32]; poiché, d'altro lato, l'assoluta pluralità rappresenta un'impossibilità ontologica, allora, in base all'analogia dell'essere, all'essere finito compete sempre una graduale "miscela" di pluralità e unità. Se si cerca di stabilire concretamente il loro rapporto, si possono immaginare dei rapporti di tensione molto differenziati. L'unità può presentarsi come punto di riferimento così centrale, che tutte le molteplicità possono essere pensate come sorrette immediatamente dall'unità e come dispiegamento di questa. Oppure il rapporto può essere definito più dialetticamente, quando cioè l'unità appare come fondamento, mentre invece la pluralità continua egualmente

---

[29] Queste sono è, per lo meno, le concezioni tradizionali (sino ai tempi moderni) dell'unità, le quali ammettevano o una pluralità di forme, o forme aperte alla realtà circostante. Cf. S. Caramella,*Unità*, in Centro di Studi Filosofici di Gallarate (a cura), *Enciclopedia filosofica* cit., VI, 699 ss:

[30] K. Rahner, *Pluralismus*, in *Lexkon für Theologie und Kirche*, III, Freiburg 1959, 749s.

[31] Ivi, 566, ove il pluralismo è definito come "indice di creaturalità".

[32] M. Schmaus, *Dogmatica cattolica*, I, Casale 1959, 277.

ad essere una grandezza insopprimibile. Infine, la pluralità può spingersi sino a porsi in primo piano come una grandezza talmente decisiva, che, solo con molta difficoltà e con il pericolo di un'analisi puramente interpretativa, si può attribuire all'unità un *fundamentum in re*[33]. Se dunque la creaturalità è irrimediabilmente strutturata pluralisticamente, ma lo è in modo tale, che questa o quella forma possa essere indicata una fondamentale unità, allora, anche nelle tre dimensioni della fede, deve esserci sempre un certo "rapporto di miscela" di pluralità e unità.

b. 1. Pluralità e unità nella dimensione del "rapporto con Dio"

Quanto alla dimensione del rapporto con Dio, la pluralità trova una sua prima applicazione nella possibilità alternativa di credere e non credere (*non datur medium*). L'uomo può dire o sì a Dio nella fede, o negarglisi nell'ateismo. Con queste due possibili prese di posizione sembra che il serbatoio della pluralità sia già svuotata. Oltre alla fede e alla miscredenza, non c'è una terza grandezza. Ogni uomo è posto di fronte all'alternativa, se accettare il mistero assoluto come ultimo fine della sua esistenza, oppure negarlo. Logicamente ed esistenzialmente non è possibile un'altra possibilità. Tuttavia, se ci s'impegna, senza alcuna prevenzione, nella struttura interna della fede e della incredulità, allora appare chiaramente un'altra possibilità di pluralità. Fede e miscredenza possono essere praticate in un'illimitata pluralità quanto ad intensità, a dinamica e ad espressione contenutistica. Se tutto l'uomo (*homo totus*) che crede, ciò non significa ancora che egli creda anche

[33] Ove l'unità non viene identificata con la semplicità, come pure la pluralità non significa semplicemente complessità. L'unità deve essere vista come complessità e pluralità unificata, piuttosto che come complessità di realtà disparate.

totalmente (*totaliter*) e che egli realizzi tutti i gradi di intensità della fede. Lo stesso si deve dire, analogamente, a proposito dell'ateismo. Nella riflessione teologica sulle obiezioni contrarie alla fede e sulle false forme di fede, per esempio sulla distinzione tra eresia formale e materiale, o sulle diverse forme del dubbio di fede, appare chiaro che fede e ateismo possono essere attuati in molti modi dall'uomo[34]. Parimenti, gli schemi classici dell'ascesa dell'anima a Dio, per esempio lo schema delle "tre vie" o "tre gradini" successivi denominati "purificazione, illuminazione, perfezione"[35] sono un'espressione della conoscenza di forme plurali della realizzazione dell'incontro con Dio.

Non si potrebbe però parlare di pluralità della fede nella dimensione del rapporto con Dio, se la conoscenza dell'unità della fede non fosse alla base di questa pluralità. Questa unità può essere concepita come unità dell'origine, in quanto la fede è resa possibile dall'unica iniziativa divina in Gesù Cristo, e come unità del fine, in quanto la fede è indirizzata a quella risposta assolutamente incondizionata dell'uomo a Dio, la quale sarà definitivamente compiuta "presso Dio"[36] , come risulta dalle fonti cristiane[37].

---

[34] J. Trütsch, *Opposizioni alla fede e deformazioni della fede*, in J. Feiner . M. Löhrer (a cura), *Mysterium salutis* cit., , 498 - 504.

[35] Cf. ad es. lo schema del cammino verso la contemplazione suprema ("sapienza") di Bonaventura da Bagnoregio, *De triplici via*, in *Opera omnia* ediz. critica, VIII, 3 - 27, ove per "purificazione" s'intende la vita ascetica (via negativa, ossia di allontanamento dal peccato e di sottomissione dei sensi), per "illuminazione" s'intende la via (positiva) della perfetta pratica delle virtù evangeliche, e per "unione" (via perfetta) s'intende la suprema perfezione spirituale raggiungibile in questa vita, consistente nella sapienza o contemplazione mistica.

[36] Cf. A. Darlapp, *Teologia fondamentale della salvezza*, in J. Feiner - M. Löhrer (a cura), *Mysterium salutis* cit., I, 33- 217 (sul problema dell'unità della storia della salvezza, 139ss).

b. 2. Pluralità e unità nella dimensione del "rapporto verso se stesso"

Sul piano, poi, della dimensione del rapporto dell'uomo verso se stesso, presente nell'attuazione della fede, una legittima pluralità si spiega per via della differenza tra "persona" e "personalità" dell'uomo. È proprio dell'uomo in quanto persona la capacità di autocoscienza e di autodecisione; connessa, tuttavia, non è ancora data la reale attuazione di tale capacità. È noto che nella maturazione della personalità l'uomo deve svilupparsi secondo la legge in lui inscritta, e nella libertà[38]. La via seguita da questo sviluppo e maturazione comporta chiaramente una pluralità. Nessuna concreta autorealizzazione può essere concepita come un atto che esaurisce adeguatamente le capacità della persona. Per via della temporalità propria dell'autorealizzazione dell'uomo, inoltre, ogni passo compiuto sulla via della mai definitivamente realizzabile personalità, avviene una sola volta e non è reiterabile.

In questa dimensione c'è ancora un'altra tendenza alla pluralità della fede. Indipendentemente dalla misura in cui della maturazione in cui l'uomo ha integrato la fede nella maturazione della personalità, la sua fede è, in ogni caso, marcata dalla sua individualità. Se per persona deve intendersi "il singolo individuo di natura spirituale... nella sua incomunicabile particolarità"[39], allora ogni attuazione della fede deve essere determinata dalla irripetibilità

[37] *Prima lettera ai Corinti,* 13, 12 - 13. - Ireneo di Lione riassume tutto ciò in una frase: "Per questo infatti la Parola di Dio si è fatta uomo e il Figlio di Dio Figlio dell'uomo, affinchè l'uomo assumesse in sè la Parola, e accolto nello stato di figlio di Dio, divenisse figlio di Dio" (*Adversus haereses*, III, 19, 1).

[38] S. Caramella, *Unità* cit., 72ss.

[39] *Ivi*, 72.

dell'uomo concreto. Personalità della fede, dunque, significa anche pluralità della fede.

La pluralità dei gradi e forme in cui l'uomo opera il raggiungimento di sè è sostenuta dall'unità del fine dell'uomo credente, che, nella sua pienezza e totalità, è identico con se stesso ed è in se stesso. In questa dimensione è riscontrabile pure una pluralità quanto all'impronta individuale e personale che il singolo imprime alla propria fede, la quale pluralità è abbracciata dall'unità del fine della comunità credente di tutti gli uomini, unità che sarà compiuta nel fine escatologico della salvezza dell'umanità[40].

b. 3. Pluralità e unità nella dimensione del "rapporto dell'uomo verso il suo ambiente sociale"

Sul piano della dimensione del rapporto dell'uomo verso il suo ambiente sociale si presenta una pluralità che affetta la fede soprattutto quando ci si inoltra nel problema dei contenuti della fede. Poiché i contenuti della fede sono trasmessi socialmente, è chiaro che, data la vasta gamma di forme e modi di accoglienza o non accoglienza di questi contenuti, si ha una grande pluralità della fede. È innanzitutto questa pluralità di contenuto della fede che balza soprattutto agli occhi quando si parla di pluralità della fede. La storia della fede cristiana è anche la storia di concezioni plurali dei contenuti della fede. Dato che la fede cristiana è destinata ad essere annunciata e dunque ad essere comunicata in una lingua umana, essa è esposta ai pericoli che minacciano la comunicazione tra persone. L'unità del fine in questa dimensione della fede (la comunità degli uomini nell'unica e definitiva verità di Dio comunitariamente e universalmente accettata) e la pluralità delle filosofie, religioni, confessioni, teologie e personali modi di concepire la

[40] Concilio Vaticano II, costituzione *Lumen gentium*, art. 1.

fede[41], si presentano in una tacita ineliminabile tensione vicendevole.

Le considerazioni precedenti hanno messo in luce lo stretto legame esistente tra pluralità e fede. In tutte e tre le dimensioni suaccennate, è dimostrabile la pluralità. Per pluralità della fede si deve intendere una molteplicità di realizzazioni della fede, le quali si concretizzano, in primo primo, come molteplicità della possibile intensità e dinamica del rapporto con Dio, in secondo luogo, come molteplicità della formazione e maturità personale legata alla concreta realizzazione o "atto" della fede, e, in terzo luogo, come molteplicità della realizzazione o non realizzazione dei contenuti della fede socialmente mediata. Questa visione della pluralità della fede rapporta la pluralità a tutte le dimensioni della fede e si differenzia da una comprensione della pluralità della fede, che vuole limitare questa soltanto ad una dimensione, per es. quella dei contenuti della fede.

Nel discorso sulla pluralità della fede, però, è implicita (almeno logicamente) anche l'dea dell'unità della fede. L'unità della fede raggiunge il suo scopo nel totale trapasso dell'uomo a Dio, nella totale autorealizzazione (raggiungimento di se stesso) e nella conoscenza dell'unica verità da parte dell'unica umanità. Dunque, l'unità non si riferisce soltanto al contenuto della fede, ma anche, come è il caso della pluralità della fede, a tutte e tre le dimensioni della fede.

§ 3. La mediazione di pluralità e unità della fede

S'è visto che la pluralità e l'unità della fede, riscontrate nelle tre dimensioni della fede, sono in forte tensione tra loro. A prima vista sembra che la pluralità di fede sia il

---

[41]K. Rahner, *Häresien in der katholischen Kirche?*, in *Schriften* cit, X, 437 - 478.

segno caratteristico di riconoscimento della realtà di fede concreta umana, mentre l'unità della fede sembra piuttosto sfuggire all'uomo, e sembra che debba realizzarsi soltanto nel futuro della fede "promesso escatologicamente in Cristo). Tuttavia la teologia non può dichiararsi soddisfatta dinanzi a questa diastasi di realtà e di futuro della fede. Essa si chiede necessariamente quali siano le possibili valutazioni della pluralità della fede.

Teoreticamente parlando, di massima sono pensabili tre diverse possibilità di risolvere il problema:

In primo luogo, nonostante la molteplicità sconfinata e concretamente esperimentabile della fede, l'unità può essere elevata a grandezza assoluta, che squalifica *a priori* ogni pluralità che se ne scosti. La fede perderebbe il suo carattere escatologico e verrebbe identificata con una determinata forma storica concreta della fede, che ad un più approfondito esame, apparirebbe soltanto come una una delle molteplici possibilità della fede, e quindi sarebbe assolutizzata. Tutte le forme di fede che da essa divergono dovrebbero essere condannate come non fede. L'attività pastorale sarebbe determinata essenzialmente dalla netta distinzione tra credenti e non credenti. Dietro a questo modo di vedere c'è la concezione di un'unità disponibile per l'uomo; la pluralità come indice della creaturalità (Rahner), che necessariamente affetta anche la fede, non è presa seriamente.

Si ha una variante dell'assolutizzazione dell'unità della fede, quando si ammette una pluralità di forme di realizzazione nelle due dimensioni del rapporto con Dio e dell'autorealizzazione dell'uomo, ma non nella dimensione dell'ammissione dei contenuti socialmente mediati della fede: in questa terza dimensione sarebbe considerata come unica vera fede soltanto il semplice assenso di una precisa, formulata in tutte in tutti i suoi dettagli. Questo tentativo di realizzare definitivamente l'unità della fede nell'ambito dei

contenuti, non corrisponde tuttavia alla pluralità esistente di fatto, e misconosce la connessione interna tra le dimensioni della fede.

Una seconda possibilità di sviluppare criteri di valutazione e di azione tenendo presente esistente tra unità e molteplicità della fede, consiste in un'assolutizzazione della pluralità concreta e nella rinuncia alla ricerca di una base unificante. Questo modo di vedere terrebbe conto certamente dell'ampia molteplicità delle forme in cui si manifesta la fede, e così renderebbe giustizia alla realtà della fede: lo farebbe meglio della suaccennata posizione; ma, senza rapporto all'unità della fede, questa seconda posizione consisterebbe solo nel registrare la realtà della fede, e sarebbe impossibile sviluppare una vera azione pastorale, che richiede criteri di azione. Questa "soluzione" non può essere considerata come teologicamente giustificata (e come pastoralmente efficace). Essa si riduce ad una pura legittimazione di ciò che già esiste di fatto[42].

Dunque resta soltanto la terza possibilità: la ricerca di un modello di valutazione e azione, che, da un lato, mantiene la suddetta tensione, concretamente esistente e mai superabile tra pluralità e unità della fede, e tuttavia, d'altro lato, afferma un'attività mediatrice in favore dell'unità della fede: solo così si evita di giocarsi il guadagno reale raggiunto attraverso la pluralità della fede, e di applicare alla fede criteri di azione presi dal di fuori[43].

Per le tre dimensioni, questa mediazione tra pluralità e unità della fede è esercitata nel modo seguente:

a. Fede come via dell'incontro con Dio

Nella dimensione della relazione dell'uomo con Dio, costitutiva per la fede, la tensione tra la varia dinamica e

---

[42] Cf. E. Lessing, *Konensus in der Kirche*, München 1973, 22s.

[43] *Ivi*, 11ss.

intensità è mediata dal "cammino di fede" verso un sempre più profondo incontro con Dio. Vi si possono incontrare molteplici realizzazioni del rapporto con Dio, le quali possono essere comprese come stazioni sul cammino verso una più profonda esperienza di Dio. Tutte le stazioni via via raggiunte tendono all'obiettivo finale, che consiste nella totale resa e affidamento dell'uomo a Dio mediante la fede, e tuttavia esse non sono (ancora) realizzazioni definitive di questo ultimo fine. In questo modo di vedere le cose, la relazione dell'uomo verso Dio, intesa come via verso l'accettazione di Dio come mistero assoluto, la fede appare come strutturata dinamicamente. La fede è compresa come un processo, che parallelamente alla storia personale dell'uomo, in nessun posto raggiungerà il suo fine. Dinamicamente intesa, la fede ha un inizio, ma nessuna fine (nel senso di compimento, perfezione) mentre è fede vissuta in questo mondo. Con l'*initium fidei* si mette in modo uno sviluppo che può essere designato come divenire, come arresto e come venir meno; come crescita e morte della fede; come approfondimento e superficialità; come maturazione e deperimento; come crescita e decrescita; come rafforzamento e indebolimento; come integrazione e disintegrazione; come ascensione graduale o regressione verso il basso; come ulteriore sviluppo, stagnazione e regressione; come divenire fruttuoso e restare infruttuoso; come fioritura e avvizzimento. La fede dell'uomo deve essere rimandata a queste forme della fede. Egli deve continuamente realizzare, nel tempo e nella storia, la sua (sempre concreta) relazione verso Dio, che può essere attuata solo in una pluralità di passi[44].

---

[44] Concilio Vaticano II, costituzione *Dei Verbum*, 5; cf. decreto *Unitatis redintegratio*, art. 22; dichiarazione *Dignitatis humanae*, artt. 2, 3, 15.. Cf. P. A. Liégé, *L'Eglise, milieu de la foi chrétienne*, in *Lumière et vie* 23 (1955) 45 - 68.

La visione della fede come cammino dell'incontro con Dio, nè permette di elevare una precisa, determinata forma di relazione con Dio (foss'anche il grado supremo di un modello graduale, ad es. l'unione mistica con Dio) a forma unica, adeguata della fede, nè semplicemente di legittimare, in modo relativistico, tutte le forme di relazione dell'uomo verso Dio. Si deve dire piuttosto che ogni "stazione" del graduale incontro con Dio resta temporanea ed è rapportata alle possibilità di progresso o di regresso.

b. Fede come individuazione della fede

Nella dimensione dell'autorganizzazione dell'uomo interessata dalla fede, la tensione tra l'unità e la pluralità del raggiungimento di sè dell'uomo viene mediata dall'"individuazione della fede", intesa come cammino verso la personalità di fede. "Individuazione della fede" significa una profusione di modi in cui la persona si appropria (assimila) della fede, e rapporta questa profusione allo scopo della personalità della fede. La fede, dunque, può restare al margine della persona, può essere una realtà nella sfera emozionale o razionale, ma può anche venir integrata più fortemente nella persona e qualificare l'uomo nella sua totalità[45]. Il completo raggiungimento o piena accoglienza della fede in tutti gli strati della persona può essere compreso soltanto come un divenire incessante, dinamico, in cui nessun grado è insuperabile. Perciò il processo non può neanche essere limitato allo sviluppo della fede sino ad una determinata età della vita umana, come ad es. alla fanciullezza, alla gioventù. L'individuazione della fede è un processo che dura tutta la vita[46].

---

[45] Cf. C. P. Tilanus, *Empirische Dimensionen der Reiligiosität*, Augsburg - Steppach 1972, 13 - 15.

[46] K. Rahner, *Handbuch der Pastoraltheologie*, III, Freiburg - Basel - Wien 1968, 528 - 534.

c. Fede come socializzazione della fede, ovvero formazione del consenso

Nella dimensione della fede del rapporto dell'uomo con il suo ambiente sociale, il concetto di "socializzazione della fede", inteso come cammino verso una sempre più ampia comunità di fede, sembra adatto a mediare tra la molteplicità degli assensi resi ai vari contenuti della fede, e l'unità del riconoscimento dell'unica verità da parte dell'unica umanità.

In questo contesto, socializzazione della fede significa il processo di interazione[47] fra individuo e ambiente sociale nella sfera della fede; questa interazione non è unilaterale, nel senso che l'individuo è oggetto puramente passivo della socializzazione, che lo influenza. La socializzazione religiosa è sempre reciproca. Certo, in alcuni periodi dello sviluppo psichico, la socializzazione religiosa può presentarsi ed essere concepita prevalentemente come apprendistato e apprendimento sociali piuttosto recettivi (ad es. nei primi 12 anni di vita)[48], mentre nei rimanenti periodi è giusta solo quella concezione della realtà della socializzazione della fede che considera i singoli anche come soggetti attivi nel processo di interazione religiosa. Una socializzazione della fede così concepita utilizza il concetto di socializzazione in modo diverso da quello di certe teorie della socializzazione, che rappresentano la patria d'origine del concetto di

---

[47] Sul concetto di socializzazione cf. J. K. Fichter, *Sociologia fondamentale*, Roma 1961, 29ss.. Si possono distinguere quattro tipi di teorie della socializzazione: teoria orientata all'indiviudo, alla società, al materialismo storico e all'interazione (C. Morgenthaler, *Sozialisation und Religion, Sozialwissenschaftliche Materialien zur religonspädadogischen Theorienbildung*, Gütersloh 1976, 223).

[48] Cf. E. Lutte, *Elementi di psicologia del fanciullo e dell'adolescente*, in AA. VV. *Educare*, Zurigo 1962 (ed. succ.), 293 ss.

socializzazione[49]. Queste teorie sociali della socializzazione considerano lo sviluppo della socializzazione prevalentemente come un processo. per mezzo del quale la società imprime negli individui le sue strutture. Un trasferimento immediato di questa concezione di socializzazione alla sfera della fede e della Chiesa condurrebbe a false conclusioni, perchè, con molta facilità, al posto dell'onnipotente società, che imprime negli individui le proprie concezioni collettive, subentrerebbe una concezione unilaterale della Chiesa, che imporrebbe ai "fedeli" l'accettazione assoluta e puramente passiva del bene o contenuto della fede stabilito una volta per sempre.

Sebbene sia possibile evitare un concetto di sviluppo o progresso religioso orientato unilateralmente dal punto di vista sociologico e unilateralmente anche dal punto di vista ecclesiologico, ci si può ancora chiedere, tuttavia, se, con il concetto di socializzazione della fede sia formulata adeguatamente il rapporto di fede del singolo verso il suo ambiente sociale. Nel concetto di socializzazione i ruoli di socializzante e di un socializzato sembrano essere fissati troppo rigidamente. Inoltre il concetto di socializzazione è talmente legato ad un contesto non teologico per poterlo trasferire senza difficoltà ad un contesto teologico.

In questa situazione il concetto di consenso di fede o di formazione del consenso di fede diventa una caratteristica distintiva della relazione di fede del singolo verso il suo ambiente sociale. Contro la socializzazione della fede si possono addurre i seguenti motivi per preferirgli il concetto di consenso della fede. In primo luogo, consenso di fede è un concetto teologico genuino, quindi non ha bisogno di essere introdotto nel contesto teologico mediante un adattamento aggiuntivo. In secondo luogo, il concetto di consenso

---

[49] Cf. G. Milanesi, *Sociologia della religione*, Leumann - Torino 1973, 48 - 60; V. Pieroni - G. Milanesi, *I processi di socializzazione religiosa*, in G. Milanesi e altri, *Oggi credono così* cit., 9 ss.

di fede designa la relazione di fede del singolo vero l'ambiente religioso in modo tale che tutti coloro che, di massima, raggiungono un consenso religioso, sono individui con pari diritti nella formazione del consenso. Non c'è dunque una distribuzione di ruoli fissi; e il modo in cui nei singoli casi avviene la ricerca del consenso, resta aperto. Nel concetto di consenso della fede il momento soggettivo (nel senso di responsabilità personale del singolo per il proprio personale atteggiamento di fede) e il momento sociale (nel senso del permanente e necessario inserirsi della decisione del singolo in un suo contesto sociale) sono legati tra loro nel giusto modo. In terzo luogo il concetto di consenso della fede prende l'aspetto sociale della fede come atto personale, ossia come un'esperienza di concordanza, e non come un procedimento osservabile dal di fuori (come è il caso, invece, nel concetto di socializzazione).

Nel concetto della "formazione del consenso di fede" vengono mediate la preesistente concreta molteplicità di diverse concezioni di fede degli individui, e l'unità del fine ultimo unico della comunità credente. Ogni atteggiamento ancora individuale di fede si trova in un complesso sociale, viene esperimentato come esistente in concordanza e discordanza con l'ambiente sociale. La formazione del consenso di fede rimanda alla meta o fine ultimo del consenso generale e ammette ancora la possibilità di diverse forme di consenso e dissenso di fede[50].

Le tre grandezze così mediate (cammino di fede verso un sempre più profondo incontro con Dio, individuazione della

[50] La *fides quae* (fede "oggettiva) è dunque sempre una *fides cum alio* ("fede con l'altro"). I problemi sul piano della *fides quae* non solo sono risolvibili attraverso una giusta relazione della "*fides quae*" verso la *fides qua* ("fede con cui il soggetto - credente crede), ma anche presentando più che nel passato, la *fides quae* come *fides cum alio*. Cf. P. A. Liégé, *L'Eglise milieu de la foi chrétienne* cit., 62.

fede, formazione del consenso della fede) hanno i seguenti tratti comuni.

- sono categorie personali, poichè concepiscono la fede non dal di fuori, ma dal di dentro, ossia a partire dall'attuazione da parte del credente;
- sono dinamiche e orientate ad un processo, perchè prendono la fede in tutte e tre le sue dimensioni, come una grandezza che determina tutta la vita, la quale è caratterizzata dalla possibilità di un più e di un meno nella fede;
- mantengono la tensione tra unità e molteplicità nelle dimensioni della fede, poiché la pluralità è riconosciuta come rapportata all'unità, e tuttavia nello stesso tempo come irrinunciabile per l'esistenza umana. Si evita così di dare una base ad una falsa interpretazione armonicistica;
- rappresentano fini ai quali può orientarsi un'attività pratico - teologica.

Per questo motivo, la molteplicità insita nelle tre dimensioni della fede, anche semplicemente come molteplicità, non può essere riferita non dialetticamente all'unità. "Molteplicità" implica una relazione osservabile, sotto tutti i rapporti, verso l'unità, come se la pienezza dell'unità fosse sviluppata in un divenire evolutivo. Tutto al contrario, nel concetto "pluralità", nonostante il suo rapporto verso l'unità, c'è sempre un resto che non è osservabile. Incontro con Dio, individuazione della fede, formazione del consenso di fede, realizzano una tensione dialettica di unità e pluralità. Da un lato esse indicano la direzione verso cui tende lo sviluppo (ossia, l'unità o unicità del fine ultimo), e d'altro lato, nello stesso tempo, lasciano intatta la possibilità di percepire una molteplicità di realizzazioni della fede (pluralità) nelle tre dimensioni della fede sia come *reale* incontro con Dio e individuazione della fede, e sia come *reale* consenso di fede, e ciò indipendentemente dal problema se, volta per volta, la raggiunta forma di fede sia superabile verso qualche altra direzione.

III

RECIPROCA RELAZIONE TRA “INCONTRO” CON DIO, “INDIVIDUAZIONE” DELLA FEDE E FORMAZIONE DEL CONSENSO

SOMMARIO: § 1. La correlazione, di massima, positiva e reciproca delle tre dimensioni: *1. Consenso di fede e cammino di fede dell’incontro con Dio; 2. “Individuazione” della fede e via della fede dell’incontro con Dio; 3. Consenso di fede e individuazione della fede* - § 2. Conseguenze per il consenso di fede

Con queste tre dimensioni si apre un complesso apparato di relazioni, che fa sorgere necessariamente delle domande a proposito della connessione interna tra le dimensioni della fede. La dimensione di incontro con Dio è a tal punto fondamentale, che le altre due dimensioni dipendono in ultima analisi e sotto ogni rapporto da essa? Oppure, si deve dire al contrario, che la formazione del consenso della fede influenza la struttura di incontro con Dio?

§ 1. La correlazione, di massima, positiva e reciproca delle tre dimensioni

La risposta alla questione circa l'intrinseca compagine di relazioni è qui articolata in due passi o fasi. Può essere visto come primo passo il richiamo alle considerazioni fatte a 2.1. Se le tre dimensioni dell'incontro con Dio, dell'individuazione della fede e della formazione del consenso della fede possono essere sviluppate a partire da una spiegazione teologicamente corretta, allora è ovvio presumere l'esistenza di un'intrinseca connessione tra queste tre dimensioni. Se l'analisi teologica della fede diversifica e spiega l'*unico* atto della fede in questo modo, allora non è immaginabile che una delle tre dimensioni possa essere pensata indipendentemente dalle altre due, senza mettere con ciò in pericolo la realizzazione dell'unico unitario di fede. Ne risulta almeno una correlazione, di massima, positiva tra le tre dimensioni della fede.

Questa connessione, che, di massima, è positiva, potrebbe però essere spiegato in un modo del tutto specifico. Dalla funzione fondamentale (per la fede), della dimensione dell'incontro con Dio si potrebbe dedurre che questa dimensione della fede determina in tal modo le altre due, che la individuazione della fede e la formazione del consenso di fede, sotto ogni rapporto, rappresentano solo delle conseguenze dell'incontro con Dio. Conseguentemente, tutti gli sforzi teologici (e soprattutto pastorali) riguardanti la fede, riguardanti la fede, riguarderebbero solo la dimensione dell'incontro con Dio. L'individuazione della fede e la formazione del consenso della fede sarebbero cioè indizi di una precisa forma della fede, ma, nell'azione pastorale, non sarebbe possibile riagganciarsi direttamente o immediatamente alla formazione dell'individuazione della fede e della costruzione del consenso della fede. Nell'attuazione della fede e nella formazione della fede ci sarebbe soltanto la "via" mena dal di dentro verso il di fuori, ma non viceversa.

In opposizione a questa concezione, in un secondo passo verrà sottolineata la correlazione reciproca tra le dimensioni della fede. L'individuazione della fede e il consenso della fede non sono soltanto indici del già esistente incontro con Dio, ma essi stessi determinano anche in qual modo l'incontro con Dio si realizzi nella fede. È quanto cercheremo di esporre ora a grandi tratti.

1. Consenso di fede e cammino di fede dell'incontro con Dio

La formazione del consenso di fede e l'incontro con Dio nella fede, come s'è visto, sono due processi personali dinamici e inseparabili. La mutua relazione positiva che c'è tra esse, significa: quanto più intenzionalmente l'uomo esperimenta il consenso di fede, tanto più profonde sono le possibilità di incontrare Dio, che gli sono aperte[1]. E quanto più ampiamente l'uomo esperimenta il dissenso nella fede, tanto più piccole diventano le *chances* di un incontro di fede con Dio. Viceversa, l'immediato incontro di fede con Dio tende a manifestarsi in un consenso di fede tra persone, e anche in tal caso aumenta la tendenza verso un'esperienza di consenso con l'approfondimento dell'incontro con Dio. Siffatto vicendevole rapporto, esclude un'attuazione della fede, la quale non si condensi, inoltre, in un rapporto sociale di consenso. Perciò, da un consenso di fede già esistente, si può anche passare ad una sempre più precisa forma di rapporto con Dio, e, viceversa, il modo dell'incontro di fede con Dio viene strutturato da una forma di consenso di fede o di dissenso.

---

[1] Nella terminologia tradizionale si tratta della suaccennata relazione tra "*fides qua*" e "*fides quae*", "la fede con cui tu credi" e la "fede che è creduta", che non possono in alcun modo essere separate. Per il fondamento biblico di questa distinzione e di questo rapporto, cf J. Pfammatter, *La fede secondola Sacra Scrittura* cit., 392ss.

Questa connessione, apparentemente semplice, nella concreta realtà, tuttavia, viene complicata per il fatto che il consenso di fede è una grandezza molto differenziata. Se, tenuta presente la complessità dei contenuti religiosi, il concreto consenso di fede deve essere considerato come necessariamente pluralistico e mescolato a un parziale dissenso, e se, rispetto allo sviluppo dell'incontro con Dio, consenso e dissenso hanno effetti contrapposti tra loro, allora si deve dire che la relazione di fede con Dio attuata realmente dipende, in ultima analisi, dal fatto se, nel combattimento tra consenso e dissenso, abbia il sopravvento il consenso o il dissenso.

2. "Individuazione" della fede e via della fede dell'incontro con Dio

La relazione reciproca tra queste due grandezze lega l'attuazione della fede allo stato raggiunto volta per volta dalla maturazione umana. L'incontro di fede con Dio ha conseguenze per il raggiungimento della individualità umana in questa fede. Da questo punto di vista, non sembra possibile, alla lunga, un'assoluta separazione della relazione personale con Dio dalla formazione della personalità. Una fede relegata ai margini della personalità, diciamo nel settore emozionale, spinge a chiederci se anche la relazione con Dio stesso non sia solo inizialmente reale[2]. E nella mutua relazione opposta, gli sforzi dell'uomo per realizzarsi come persona starebbero in positiva correlazione con l'incontro con Dio.

---

[2] Ci si può chiedere se la "domanda religiosa" dei giovani abbia un orientamento magico, pseudorazionale, egoistico e eteronomo. Cf. E. Berseghi, *Condizione giovanile e problematica educativa*, Firenze 1980, 37s.

3. Consenso di fede e individuazione della fede

Il rapporto tra l'individuazione della fede, intesa come processo di sviluppo della personalità di fede, che dura per tutta la vita, e la formazione del consenso deve essere compreso come una relazione reciproca, di massima, positiva. "Essere uno in sé" (individuazione della fede) ed "essere uno con altri" (formazione del consenso di fede) crescono nella stessa relazione[3]. A differenti consensi corrisponde un differente inserimento dell'esistenza personale nell'attuazione della fede, e viceversa ogni grado dell'individuazione della fede si manifesta in un correlativo consenso sociale di fede. La concreta esperienza del consenso nella fede dinamizza il cammino dell'individuazione della fede, mentre il dissenso della fede ritarda o impedisce questo processo[4]. Dato che il consenso di fede, condizionato dalla pluralità dei contenuti della fede e dei gruppi sociali con i quali l'uomo può entrare in consenso o dissenso, non è mai esperimentato come dissenso assoluto, ma sempre anche come parziale dissenso, sarebbe un errore interpretare armonicisticamente la mutua relazione tra l'individuazione della fede e il consenso di fede.

Il cammino della fede del singolo si decide nel soppesare esperienze contradditorie. Nella permanente esperienza del dissenso, quanto più fortemente il consenso determina la fede, tanto più largamente l'uomo può raggiungere la

---

[3] Cf. K. Rahner, *Einheit*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, III, 1959, 749.

[4] Con ciò, si tocca la discussione sulle future possibilità di sopravvivenza della religione. Contro certe prospettive, che prevedono una crescente privatizzazione della religione, generalmente si lottolinea l'importanza di massima che riveste per la fede il consenso sociale. Cf. S. S. Acquaviva, *L'eclissi del sacro nella società industriale*, Milano 1973 (3.a ediz.); Idem e G. Guizzardi, *Religione e irreligione in un mondo post - tradizionale*, Brescia 1975.

maturità della fede. Ma quanto più lontano è respinto il consenso della fede a tutto vantaggio delle esperienze di dissenso, tanto più rudimentale resta l'individuazione della fede. Viceversa, una crescente maturazione della fede tende ad una sempre più forte ricerca del consenso della fede, ossia ad al legame sociale della fede. Da questo punto di vista, è impossibile una fede che da un lato è fede di tutta la persona e che, dall'altro, si chiude individualisticamente alla dimensione sociale della fede. Egualmente un fede sorretta totalmente dal consenso sociale, che però non è realmente ancorata ad un personale impegno di tutto l'uomo, lascia in certo modo dei dubbi circa la profondità dell'esperienza della fede.

§ 2. Conseguenze per il consenso di fede

Nelle precedenti considerazioni sulla fede e sulle sue tre dimensioni, si è parlato, sempre e solo isolatamente, e in un contesto più vasto, del consenso di fede, ossia della socializzazione della fede. In seguito, però, si parlerà principalmente del consenso di fede nei suoi vari contesti teologico, sociologico e pastorale. Pertanto, poiché in seguito sarà trattato particolarmente un ben preciso aspetto della fede, l'aspetto sociale ossia il carattere di consenso della fede, è stato necessario premettere una precisazione circa il posto o luogo che assume il carattere di consenso di fede in una concezione globale teologica della fede.

Da quanto si è detto, risulta chiaro che la formazione del consenso della fede costituisce una delle tre dimensioni della fede. Il carattere di consenso della fede non è una qualità o aspetto secondario e accessorio della fede, per cui la fede potrebbe, al limite, essere definita indipendentemente da questo aspetto sociale. In questa concezione della fede, invece, risulta che la fede, per la sua stessa essenza, poggia

ed è ordinata essa è al consenso tra persone credenti. Il carattere di “noi” e l’“ecclesialità” della fede sono espressioni del suo aspetto sociale, e questo aspetto sociale riposa, in fin dei conti, sull’esperienza (necessaria per la fede) della concordanza con altri uomini in questa fede.

Le considerazioni fatte sin qui, però, hanno portato anche ad un altro risultato. Il carattere di consenso è, per la fede, non solo una dimensione essenziale (questa dimensione della fede potrebbe anche essere considerata isolatamente nella struttura complessiva della fede); si deve, piuttosto, dire che l’attuazione della fede è, nel suo insieme, determinata attraverso il carattere di consenso in base alla relazione reciproca esistente tra le dimensioni della fede. L’aspetto “interiore” della fede (la fede come cammino dell’incontro con Dio) è accessibile mediante l’aspetto “esteriore” (il consenso di fede). La limitazione del modo di considerare al solo consenso di fede non corre dunque il pericolo di tradire l’essenza della fede. Al contrario - nel consenso della fede si apre la possibilità di avvicinarsi maggiormente a tutta la realtà della fede.

IV

CONSENSO E DISSENSO DELLA FEDE

SOMMARIO: *Considerazioni sistematiche* - § 1. Senso della fede e consenso di fede - § 2. Consenso della fede come aspetto "esteriore" del *sensus fidei* - § 3. Il consenso come segno della fede e criterio della sua verità - § 4. Consenso della fede nel passato, nel presente e nel futuro

Considerazioni sistematiche

In base a quanto detto sin qui, per *fede* si può intendere il sì dell'uomo al Dio, che, in Gesù Cristo, ha detto il suo sì definitivo all'uomo (dimensione dell'incontro con Dio): sì dell'uomo, che impegna l'uomo in tutta la sua personalità (dimensione dell'individuazione della fede) e che rinvia essenzialmente alla concordia tra persone (dimensione della formazione del consenso di fede).

Il *consenso di fede*, essenziale per la fede, che è incluso in questa descrizione, deve essere meglio precisato come esperienza della concordanza del credente con altri credenti nel sì e sul sì dell'uomo a Dio. Correlativamente, dissenso di fede significa l'esperienza della mancanza di concordia tra persone nel sì e sul sì dell'uomo a Dio.

In questa concezione del consenso di fede è, innanzitutto, asserita soltanto la necessità, fondamentale per la fede, di una esperienza della concordia tra persone. Ulteriori questioni connesse con questa condizione necessaria per la fede, quali sono la conoscibilità, la struttura e la funzione del consenso di fede, non ricevono una risposta dalla suddetta precisazione concettuale.

§ 1. Senso della fede e consenso di fede

Un brano dell'Art. 12 della costituzione apostolica del concilio Vaticano II *Lumen gentium*, può essere preso come testo fondamentale per uno studio teologico del consenso di fede. Vi si legge che "l'universalità di fedeli che hanno l'unzione dello Spirito Santo[1] non può sbagliarsi nel credere, e manifesta questa sua proprietà mediante il soprannaturale senso della fede di tutto il mondo (il testo latino invece dice "di tutto il popolo"!), quando 'dai vescovi fino agli ultimi fedeli laici'[2] mostra l'universale suo consenso in cose di fede e di morale (*universalem suum consensum*)".

È utile notare che, nei suoi documenti, il concilio usa quattordici volte il termine "*consensus*". Esso si trova sei volte in connessione con la necessità del consenso dell'autorità ecclesiastica (soprattutto del Papa) per una decisione riguardante la Chiesa al suo interno[3]; due volte in con-

---

[1] Cf. *Prima lettera di Giovanni* 2, 20 e 27.

[2] Cf. Agostino, *De praedestinatione sanctorum* 14, 17: PL 44, 980, parla dell'universale consenso della Chiesa in cose di fede e di morale ("universalem suum consensum)".

[3] Concilio Vaticano II, costituzione *Sacrosanctum concilium*, artt. 40 e 120; costituzione *Lumen gentium*, art. 29; decreto *Unitatis redintegratio*, art. 20; decreto *Apostolicam actuositatem*, art. 24; decreto *Christus Dominus*, art. 25.

nessione con la dichiarazione del consenso matrimoniale[4]; una volta designa il consenso di Maria all'annunciazione[5]. Questo termine concetto è più vicino al contesto del presente lavoro quando il concilio lo usa per significare il "comune consenso" delle chiese d'Oriente e d'Occidente nell'accettare le direttive della sede romana[6]. In una certa tensione dialettica con il succitato art. 12 della *Lumen gentium* è l'uso di "*consensus*" in *Lumen gentium* art. 25, nel quale è ripetuta la dichiarazione antigallicana del concilio Vaticano I[7], in base alla quale le definizioni dottrinali del vescovo di Roma sono irriformabili "*ex sese*", ossia per se stesse e non per via del consenso della Chiesa. L'uso di consenso con altri significati è presente nella *Lumen gentium* art. 2, e nell'*Inter mirifica* art. 14. Il concetto "dissenso" è usato sei volte nel concilio Vaticano II: tre volte significa le tensioni o contrasti esistenti nel mondo (ossia tra i popoli)[8], una volta designa i contrasti tra cristiani e i musulmani[9], due volte indica le inimicizie o lotte all'interno della Chiesa[10].

Tornando al succitato testo dell'art. 12 della *Lumen gentium* è chiaro il significato del termine "consenso della fede": esso si trova in una fondamentale relazione con la ricerca cristiana della verità. Prima di qualsiasi differenziazione e suddivisione della Chiesa in "insegnante" ("*docens*") e "ascoltante" ("*discens*"), viene attribuita a tutto il popolo di Dio un'infallibilità nella ricerca della verità.

---

[4] *Ivi,* costituzione *Sacrosanctum concilium*, art. 77; costituzione *Gaudium et spes*, art. 48.

[5] *Ivi*, *Lumen gentium*, art. 62.

[6] *Ivi*, decreto *Unitatis redintegratio*, art. 114.

[7] DS 1839.

[8] Concilio Vaticano II, costituzione *Gaudium et spes*, artt. 4, 42, 81.

[9] *Ivi*, dichiarazione *Nostra aetate*, art. 3.

[10] *Ivi*, decreto *Orientalium ecclesiarum*,artt. 3 e 14.

“Tutto il popolo di Cristo (che inclusi i ministri) è infallibile ‘in credendo’; e ciò deve essere inteso non ‘passivamente’, ma ‘attivamente’: deve essere inteso come un’attiva difesa, come una vivente testimonianza, come una sempre più profonda penetrazione nella fede e come un’attiva strutturazione della vita”[11]. In questo testo, dunque, il “*consensus fidelium*” esercita un ruolo assolutamente attivo[12]. Anteriormente all’“*assensus fidei*” dei credenti nei confronti del magistero c’è il “*consensus*” della universalità dei credenti.

Si deve rilevare anche un altro e più fondamentale aspetto del testo citato. In esso sono strettamente congiunti tra loro il carattere orizzontale, che è necessariamente proprio ad ogni consenso umano e quindi anche al consenso “*in rebus fidei et morum*”, e il carattere verticale, che contraddistingue il consenso di fede da ogni consenso *soltanto* soltanto umano, tra persone: questo consenso, infatti, concerne “l’universalità dei fedeli, che hanno l’unzione dello Spirito...”. Secondo questa comprensione, il consenso di fede è, in pari tempo, attività umana e dono dello Spirito Santo. Né è possibile concepire il consenso di fede come una grandezza puramente antropologica, e contrapporlo quindi al carattere rivelato della fede cristiana; né è lecito, per sottolineare la totale gratuità del consenso di fede, ignorare la funzione degli sforzi umani nella ricerca del consenso da parte delle persone.

Una comprensione adeguata del consenso di fede deve tener presenti contemporaneamente ambedue gli aspetti di questo consenso, quello antropologico, in quanto il consenso è risultato di sforzi umani, e quello teologico, in quanto il consenso è pensabile soltanto come dono dello Spirito Santo.

---

[11] Cf. H. Zirker, *Ecclesiologia*, Brescia 1987, 199,.

[12] A questo ruolo del “*consensus fidelium*” già da tempo si erano richiamati il cardinale J. H. Newman, *On consulting the Faithful in Matter of Doctrine*, London 1859, e Ch. Dillenschneider, *Le sens de la foi et le progrès dogmatique du mystère marial*, Roma 1954, 317ss.

§ 2. *Consenso della fede come aspetto "esteriore" del* sensus fidei

Nel citato testo fondamentale del concilio Vaticano II si riscontra un altro concetto, che è in stretto rapporto con il concetto di consenso e in pari tempo se ne distingue molto chiaramente: il concetto di "*sensus fidei*", o "senso della fede", il quale è adatto ad elaborare ancor più chiaramente la funzione del consenso della fede. Il "*sensus fidei*" è dato con la fede stessa, in quanto il credente, in base alla luce della fede, sa di essere in una concordanza interiore con l'oggetto della fede, la quale lo mette in grado di emettere un giudizio "per *connaturalitatem*"[13]. Il "senso" (o "sensibilità") per tutto ciò che concerne questa fede[14], è dato fondamentalmente a tutti i credenti, nei quali, a causa della pluralità della fede, e soprattutto della dimensione di fede dell'unione con Dio, si possono riscontrare diverse forme e gradi della realizzazione esistenziale della fede.

Il consenso di fede deve essere chiaramente distinto da questo senso della fede. Il tradizionale coordinamento di ambedue le grandezze tende a concepire il consenso della fede come "espressione del senso della fede"[15], poiché il senso della fede in quanto tale non è accessibile immediatamente. Il termine "consenso di fede" denota "l'espressione unitaria della fede dell'universalità dei fedeli; esso non è un organo del "senso della fede", ma ne è risultato e, comunque, presuppone il senso della fede[16]. Secondo questa concezione, il legame che unisce tra loro il senso della fede

---

[13] Cf. M. Löhrer - B. Studer, *Portatori della mediazione*, in J. Feiner - M. Löhrer (a cura), *Mysterium salutis* cit., II, 56ss.

[14] Sul "senso della fede", cf. M. Seckler, v. *Glaubenssinn*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, IV, Freiburg 1960, 945.

[15] Cf. M. Löhrer - B. Studer, *Portatori della mediazione* cit., 56.

[16] M. Seckler, *Glaubenssinn* cit., 946.

e il consenso della fede, dunque, va dal senso della fede al consenso della fede. Il consenso della fede è espressione e conseguenza del senso della fede.

Anche se, come si dimostrerà meglio in seguito, questo coordinamento del senso della fede e del consenso della fede ha bisogno di essere integrato. Tuttavia, da quanto abbiamo detto, si può già dedurre una ragione che rende possibile di esaminare in modo empirico il consenso della fede. Al contrario del senso della fede, il consenso della fede può essere oggetto di considerazione immediata[17].

§ 3. Il consenso come segno della fede e criterio della sua verità

1. Il consenso della fede come segno della fede

Non basta considerare il consenso della fede come "espressione" del senso della fede. Questo iniziale coordinamento tra senso e consenso ha bisogno di essere ulteriormente approfondito dalla teologia, perché il termine "espressione" è facilmente soggetto ad una cattiva interpretazione. Il consenso della fede è espressione (del senso) della fede, ma non nel senso di una notificazione esterna e supplementare, e di "pubblicazione" di una fede, che "anteriormente" e "interiormente" sarebbe già stata compitamente attuata. La personalità della fede non relega la fede all'interiorità della persona; la dimensione sociale della fede deve restare bene in vista come dimensione integrante della fede. Il consenso di fede è certamente il lato "esterno", o esteriore dell'attuazione della fede, ma non è un suo involucro "esterno", che non avrebbe nulla a che vedere con l'essenza della fede. La fede, "in quanto" attuazione della fede, è necessariamente consenso della fede, e perciò ogni

---

[17] *Ivi*.

consenso della fede esteriormente osservabile ha, come suo presupposto e fondamento, un consenso interiore e interiormente esperimentato della fede. Ogni "*sensus fidei*" è, in se stesso, concepibile solo come "*consensus fidelium*"[18] .

Per una più chiara spiegazione di questo coordinamento di fede e consenso della fede, ci si deve chiedere se non si possa attribuire alla fede una struttura sacramentale, in analogia a quella dei sacramenti[19]. In tal caso, il consenso visibile sarebbe il segno sensibile (osservabile) della dimensione fondamentale per la fede, quella cioè di unione, incontro con Dio. Analogamente ai sacramenti, nei quali la realtà personale - spirituale del rapporto con Dio realizzato nella fede trova nel "sacramento" (nel rito) il proprio segno come rappresentanza ecclesiale storico - salvifica, cultuale e terrena[20] di quell'incontro personale con Dio, così il consenso della fede può essere visto come rappresentanza ecclesiale e terrena della fede come incontro con Dio. La fede, nel suo insieme, sarebbe strutturata sacramentalmente, il consenso della fede sarebbe il segno esterno, sensibile della fede, nel senso che ne sarebbe una rappresentazione visibile, e nel consenso della fede apparirebbe chiaro che è propria della fede avere anche una dimensione terrena e visibile.

2. Il consenso dei credenti come criterio della verità della fede?

Sin qui la funzione del consenso della fede nell'attuazione complessiva della fede è stata sviluppata nel quadro

---

[18] *Ivi*, 950.

[19] Questa struttura sacramentale di ogni evento salvifico, e quindi anche della fede salvifica, è il tema centrale del noto volume di E. Schillebeeckx, *Cristo sacramento dell'incontro con Dio*, Roma1981 (ed ediz. succ.).

[20] H. R. Schlette, v. *Religion*, in *Lexikon f. Theologie u. Kirche* cit., 462.

del concetto della funzione di “espressione” e di segno “sacramentale”, ricorrendo al bipolarismo costituito del movimento da “dentro” al “fuori”, interiore - esteriore. La fede è sempre e contemporaneamente fede con altri, la fede è sempre e nello stesso tempo esperimentata come concordanza della fede tra persone. Nonostante questa stretta connessione tra fede e consenso della fede, la direzione fondamentale della riflessione tuttavia resta sempre la stessa. Essa conduce *dalla* dimensione dell’incontro con Dio *alla* dimensione del consenso della fede. Anche l’interpretazione sacramentale del consenso della fede come segno visibile e rappresentativo della fede non mette in discussione questa direzione come movimento dal *di dentro* al *di fuori*.

Ma ora ci si deve chiedere se, in una comprensione teologicamente corretta della fede, oltre alla considerazione del consenso della fede come espressione sensibile e segno sensibile della fede, ci sia posto anche per una visione della fede come criterio della verità della fede. In tal caso ci sarebbe anche una legittima direzione *dal* consenso della fede verso l’essenza della fede, come incontro con Dio. Il consenso della fede non sarebbe soltanto espressione e conseguenza dell’esperienza interiore della fede, ma sarebbe anche origine e fonte dell’esperienza di Dio. L’esperienza interpersonale, umana della concordia nella fede, inoltre, renderebbe anche possibile la fede e strutturerebbe il modo in cui si sviluppa. Nell’attuazione complessiva della fede sarebbe corretto, quindi, scorgere anche un movimento che va da fuori verso il dentro.

Ci sono effettivamente validi motivi teologici per concepire il consenso della fede come criterio della verità. Ancora una volta possiamo prendere come testo fondamentale l’art. 12 della *Lumen gentium*, che, come abbiamo visto, attribuisce al consenso generale di tutto il popolo credente, l’infallibilità quanto alle verità dottrinale e morale (*in rebus fidei et morum*): ciò che in qualunque tempo in

tutta la Chiesa è stato od è annunziato come verità rivelata obbligante nella fede, o ciò che i fedeli nella loro totalità, in qualsiasi tempo, hanno ritenuto come verità rivelata, è da ritenersi come divina tradizione[21]. Con ciò, un consenso dei fedeli qualificato conformemente alla suddetta specificazione, viene elevato a criterio di verità della fede. Per un ulteriore sviluppo del presente discorso, è particolarmente importante elaborare chiaramente le implicazioni di questa affermazione. Nel discorso sull'universale "consensus fidelium" come uno dei criteri della verità della fede viene conferita alla dimensione "esterna" e esteriormente osservabile della fede, ossia al consenso dei fedeli, un'importanza teologica immediata per la ricerca della verità della fede cristiana. Il lato "mondano", sociale della fede assume un'importanza da non sottovalutare, e ciò non in base alla sua esistenza teoretica, ma in base all'effettiva attuazione della fede: viene assegnata una funzione *normativa* ad un consenso della fede esistente "*de facto*" e ben qualificato, ossia all'"universale" consenso dei fedeli.

Tutto ciò deve affinare il lavoro di rilevamento sociale e di "interpretazione" dei suoi risultati riguardanti l'effettivo, empirico consenso esistente tra tutti i fedeli. Non è più pensabile interpretare enunciati empirici sul consenso dei fedeli come enunciati interessanti in quanto fotografano la situazione in cui si trova la fede vissuta, ma senza attribuire loro alcuna importanza per la verità della fede: nel suddetto enunciato riguardante l'infallibilità del consenso generale dei fedeli viene invece conferita importanza, per la verità stessa della fede, ad una situazione "*de facto*" precisamente qualificata, ossia al consenso universale dei fedeli. In questo

---

[21] Cf. G. O'Collins, *Criteri per l'interpretazione delle tradizioni*, in R. Latourelle - G. O'Collins (a cura), *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, 2. ediz., Brescia 1982, 399ss.

caso concreto, ciò che esiste "*de facto*" è riconosciuto come "normativo" per il pensiero teologico[22].

Si deve tuttavia dire che è infallibile *soltanto* il consenso dei fedeli che si esprime con una unanimità universale e morale"[23]. Tuttavia, quanto ai consensi "parziali", rilevabili con indagini demoscopiche, ci si deve chiedere se siano totalmente irrilevanti per il problema teologico della verità. Si deve riflettere particolarmente su ciò: se al suddetto qualificato consenso universale si attribuisce infallibilità, non si potrebbe attribuire volta per volta al consenso parziale un graduale rapporto con la verità della fede? Se il consenso dei fedeli è un processo dinamico, che è situato nella storia vissuta di tutti i fedeli interessati all'esperienza di fede, le esperienze transitorie e parziali di consenso non debbono essere considerate almeno come interrogativi rivolti alla verità della fede? Tra il consenso universale come criterio, da un lato, e la totale mancanza di importanza del consenso parziale dall'altro, c'è posto anche per un rapporto graduale tra le esperienze non universali di consenso e la verità della fede. La teologia deve prenderle almeno in considerazione[24].

---

[22] Questo universale consenso di fede, qui, deve essere sempre veduto nel contesto della concreta ecclesialità della fede. Comunque, questo contesto deve essere sempre interpretato come un rinvio vicenedevole tra magistero e consenso dei fedeli. Qualche teologo tuttavia attribuisce maggiore importanza al magistero ecclesiastico nel dare origine a questo consenso universale: cf. M. Löhrer - B. Studer, *Portatori della mediazione* cit., 58.

[23] *Ivi*.

[24] Si vedano le considerazioni di H. Küng sulla valutazione delle eresie, in *La Chiesa*, Brescia 1969, alla fine del terzo capitolo.

§ 4. Consenso della fede nel passato, nel presente e nel futuro

Il fondamentale rapporto tra fede e consenso della fede, dunque, è in linea di principio, importante per una retta interpretazione dei risultati empirici circa il consenso o dissenso esistenti "*de facto*", e riscontrabili tra i fedeli. Tuttavia, l'elaborazione concreta contenutistica di questo fondamentale rapporto tra fede e consenso dei fedeli può assumere volta per volta aspetti molto diversi a seconda del livello temporale nel quale sono insediati la fede e il consenso dei fedeli. La funzione e la struttura dei consensi della fede si distinguono a seconda che essi si rapportano rispettivamente o ad una fede intesa prevalentemente come "contenuto della fede" trasmesso dal passato, che deve essere conservato, oppure ad un fede concepita come "potenziale di esperienza" per una fede nel presente, o, infine, ad un fede intesa come "promessa e caparra" della verità escatologica di fede, che deve essere ancora riscossa. Questi tre livelli temporali non rappresentano un'alternativa per la comprensione teologica della fede. La fede cristologica abbraccia passato, presente e futuro. Essa è pur sempre fede trasmessa del passato ("*sacra Traditio*"), essa diventa fede viva nell'attuazione del presente, e, a causa del suo carattere escatologico, è fede rapportata alla salvezza dell'uomo da riscuotere nel futuro definitivo. Nell'attuazione pratica e nelle teologie della fede i tre suddetti livelli temporali hanno un peso diverso a seconda che un livello temporale viene in primo piano mentre un altro è relegato al margine della coscienza pratica e teologica. Ciò si ripercuote anche sul consenso della fede. In certo qual modo, la sua posizione nell'insieme dell'attuazione della fede indica quale dei tre livelli temporali viene in primo piano volta per volta nella coscienza storica della fede.

Una breve occhiata alla storia della funzione teologica del consenso della fede mostra che il consenso della fede

molto spesso viene adibito per affermare e consolidare la tradizione di fede e quindi la fede del *passato.* Si può parlare di una "funzionalizzazione" del consenso (universale) della fede, poiché qui il consenso è spiegato meno come possibilità creativa della esperienza di fede presente e futura, e serve piuttosto a stabilire il contenuto della tradizione. Ciò è mostrato per es. dal modo in cui i concetti di "*consensus fidelium*"[25], di "*consensus patrum*"[26] e di "*consensus theologorum*"[27] sono trattati nell'ambito della gnoseologia teologica. "L'importanza teologica del *consensus* è strettamente connessa con la dottrina cattolica della tradizione come fonte della fede"[28]. È significativo il fatto che le due diverse situazioni storiche in cui Vincenzo di Lerin[29] (nestorianesimo, pelagianesimo) e Melchior Cano[30] (riforma protestante) svilupparono il concetto di consenso universale come criterio della verità, sono caratterizzate da una generale insicurezza circa la verità della fede, ossia dal dissenso dei fedeli. In queste situazioni, in cui un consenso di fede attualmente presente sembra a mala pena sostenibile a causa di contrasti insuperabili tra i credenti, ci si rivolge di nuovo alla fede del passato. Criterio di questo ritorno è il consensus della Chiesa universale, o il consenso di questo o quel gruppo particolarmente autorevole, ossia il

---

[25] Cf. DS 1637; cf. inoltre Pio XII, enciclica *Munificentissimus Deus*, in *Acta Apostolicae Sedis* 42 (1950) 767 ss., ove, per la proclamazione del dogma dell'Assunzione corporea di Maria in cielo si richiama al consenso della Chiesa (stranamente in DS manca questo passo!).

[26] G. O'Collins, *Criteri per l'interpretazione delle tradizioni* cit., 402.

[27] *Ivi*.

[28] H. Bacht, *Consensus* cit., 43. DS 1637 parla di "*sensus*", mentre l'indice di questo *Enchiridion*, rinviando a questo testo, parla di "*consensus*".

[29] Vincenzo di Lerin (+ 450), *Commonitorium*: PL 50, 637 - 686.

[30] Melchior Cano, *De locis theologicis*, Salamanca 1563.

consensus patrum e il *consensus theologorum*. Senza ricorrere al concetto di “consensus”, Vincenzo di Lerin ne formula così il contenuto reale: “*Magnopere curandum est, ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est, ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est, hoc est enim vere propieque catholicum*”[31]. Con ciò, la passata concordanza nella fede diventa criterio per la fede del presente, e il consenso di fede del presente è reso possibile ricollegandosi al consenso della tradizione[32].

Anche i due “*loci theologici*”[33] (*consensus patrum* e *consensus theologorum*) di Melchior Cano sono chiaramente orientati alla fede del passato, poichè ambedue consensi, così presentati come “luoghi” (“*loci theologici*”) della conoscenza della verità rivelata, sono consensi, che al momento in cui sono sviluppati da Melchior Cano sono già essi stessi consensi di fede del passato.

Per quanto sia vero che il richiamo al consenso della fede della tradizione è innegabilmente necessario ed essenziale per la fede cristiana[34], altrettanto vero è che il consenso della fede, di per sè, non è rapportato *esclusivamente* alla fede o al consenso della fede del passato. Se già per la dottrina stessa tradizionale riguardante la natura della conoscenza teologica non riveste un importanza essenziale importanza il fatto “che sia dimostrato il consenso in una dottrina di fede nel passato o nel medioevo o nella Chiesa

---

[31] Vincenzo di Lerin, *Commonitorium* cit., cap. 2, 5.

[32] Sull’uso di questo testo di Vincenzo di Lerin nel concilio Vaticano II, cf. J. Ratzinger, *Kommentar zur II. Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung* cit., 110ss.

[33] Cf. G. O’Collins, *Criteri per l’interpretazione delle tradizioni* cit., 399s.

[34] Cf. Concilio Vaticano II, costituzione *Dei Verbum*, art. 8.

primitiva[35], è logico allora che una riflessione teologica sulla fede si possa richiamare ancor più chiaramente all'odierna attuazione del consenso della fede. Pertanto, al consenso della fede non soltanto spetta una funzione per la ricerca della verità, ma il consenso deve essere anche considerato anche come una esperienza in sé sensata della fede. La fede "oggi" può essere vissuta soltanto come una vivente esperienza del consenso della fede tra persone, ove l'esperienza della concordanza nella fede deve essere vista non rapportandola unilateralmente alla certezza della tradizione, ma anche come valore in se stessa.

Nel consenso di fede quale esperienza in se stessa sensata della concordanza nella fede, c'è anche un raccordo con la dottrina dell'ecclesialità della fede. L'ecclesialità della fede giustamente rinvia la fede del singolo ad un soggetto di fede collettivo dato "prima" e "fuori" di me, il quale nella forma di magistero ecclesiastico, ha costruito speciali strutture per la ricerca del consenso della fede, ma ciò non esclude che, parlando del consenso della fede, l'accento sia posto precisamente anche sull'importanza del contributo di tutti i credenti alla formazione del consenso della fede universale e, a partire da ciò, si progetti l'ecclesialità della fede.

Infine, bisogna ancora rivolgersi ancora al terzo livello temporale, quello del *futuro*. Anch'esso è interessato in modo specifico nel consenso della fede. Se l'attuazione della fede non deve essere pura riattuazione ripetitiva di quanto è stato creduto esplicitamente in passato, ma intende accostarsi, in modo creativo, alla pienezza della verità della fede, allora il consenso della fede può essere considerato come il luogo e come il cammino , in cui possono verificarsi il "perfezionamento" e l'"approfondimento" della fede[36]. La

---

[35] G. O'Collins, *Criteri per l'interpretazione delle tradizioni* cit., 406s.

[36] Concilio Vaticano II, costituzione *DeiVerbum*, art. 5.

fede è strutturata dinamicamente, c'è un progresso della tradizione e una crescente comprensione della trasmissione della fede lungo i fedeli[37]. La formazione del consenso di fede designa e consiste in questo incedere della crescita della fede dal punto di vista, secondo cui la verità della fede non ancora riscossa (la fede escatologica) esige il comune sforzo di tutti, e secondo cui, in questo processo dinamico, l'esperienza della concordanza è segno e criterio della verità della fede.

[37] *Ivi*, art. 8.

V

CONSENSO NEL NUOVO TESTAMENTO E NELLA TRADIZIONE SUCCESSIVA

SOMMARIO: § 1. Aspetti Neotestamentari riguardanti il consenso nella fede - § 2. Aspetti storici della successiva evoluzione del modo di comprendere il consenso della fede

Per introdurci agli approfondimenti teologici (esposti nei capitoli sull'autorità dottrinale nella Chiesa e il consenso, che saranno oggetto dei capitoli VII-IX), nel presente capitolo V premettiamo alcuni cenni generali sul concetto di consenso nel Nuovo Testamento e nel successivo sviluppo della sua comprensione nella storia della Chiesa. Nel successivo capitolo VI, poi, parleremo in modo generale di forme reali o possibili della realizzazione del consenso nella fede.

§ 1. Aspetti Neotestamentari riguardanti il consenso nella fede

Il concetto "*consensus*" (συμφωνευ) nel Nuovo Testamento è raramente usato con un significato

teologicamente importante. Nel senso di "essere d'accordo" o di "mettersi d'accordo", esso è riferito alla relazione tra il Padre e il Figlio in seno alla Trinità, alla comunità di preghiera dei credenti tra di loro in unione con Cristo[1], o ad un accordo tra persone umane[2]. "Solo nella I lettera di Clemente (44, 3) e poi in Ignazio d'Antiochia affiora l'applicazione del consensus alla comunità per esprimere la volontà comune e l'unità "[3].

Se dunque un'analisi del concetto di "consenso" nel Nuovo Testamento non vi scopre un aspetto di continuità, ciò non significa che anche la "cosa" significata da questo concetto non vi eserciti un suo ruolo: al contrario, la rilevanza che spetta alla concordanza degli uomini nella fede appare chiara nel Nuovo Testamento quando dal concetto di consenso si risale al concetto di unità e, ulteriormente, al concetto di pluralità. Con il tema dell'unità e della pluralità si apre nel Nuovo Testamento una grande quantità di problemi. Qui si cercherà di tratteggiare, in sei sintetiche tesi riassuntive, la tensione e la coordinazione che ci sono tra pluralità e unità nel Nuovo Testamento[4].

1. - Nel Nuovo Testamento, la fede non è soltanto fede del singolo individuo, il credente si trova sempre, di fatto, in una comunità di credenti.

Vuoi il discepolato (il gruppo dei primi discepoli di Gesù), che il Gesù prepasquale adunò attorno a sè, vuoi anche la Chiesa che si costituisce mediante e nella fede nella risurrezione, si autocomprendono come credenti comunitari. "La prima cristianità comprendeva se stessa come il popolo

---

[1] *Vangelo di Matteo* 18, 19.

[2] *Prima lettera ai Corinzi* 7, 5.

[3] Cf. G. Alberigo, *Elezione - consenso - ricezione* cit., 1252 -1253.

[4] Resta aperta la questione dell' attribuzione paolina delle lettere agli Efesini e ai Colossesi.

santo di Dio dei tempi finali, per il quale valevano le promesse delle Scritture"[5]. Con autodesignazioni quali "le dodici tribù della dispersione"[6], "il popolo santo"[7], predicati attribuiti un tempo ad Israele preso come totalità, furono trasferiti alla comunità cristiana. Il concetto di "*ekklesia*", con il quale la giovane Chiesa si distinse sin dall'inizio come un gruppo autonomo del giudaismo, venne concretizzato nelle lettere paoline ricorrendo all'immagine del Corpo di Cristo, nella quale, a fianco di altri aspetti[8], viene espressa anche l'unione (comunione) dei credenti, salva la loro legittima pluralità . "Prima di ogni singolo e più di lui, e prima di tutti i singoli e più di essi, c'è la Chiesa, corpo di Cristo e, ad un tempo, comunità di singoli credenti"[9]. Nei cosiddetti "sommari" contenuti negli Atti degli Apostoli, che presentano in modo riassuntivo la vita delle comunità primitive, Luca dipinge l'unità esemplare della comunità, che si realizza come unità della fede, del cuore, della pietà e dell'azione sociale[10].

2. Fede e comunità dei credenti sono due grandezze, che non solo "*de facto*" si presentano sempre insieme, ma sono anche" per essenza" legate l'una l'altra, in quanto la fede è sempre fede "unificante" "creatrice di comunità", e la fede non può esistere senza la comunità dei credenti, ossia la Chiesa.

---

[5] E. Lohse, *Die Einheit der Kirche nach dem Neuen Testament*, Göttingen 1973, 334 s.

[6] *Lettera di Giacomo* 1, 1.

[7] *Prima lettera di Pietro* 2, 9.

[8] *Prima Lettera ai Corinzi* 22, 12 - 27; *Ai Romani* 12, 4s; *Ai Colossesi* 1, 18. 24; *Agli Efesini* 1, 22s.

[9] H. Schlier, *La lettera agli Efesini*, Brescia 1965, 95.

[10] *Atti degli Apostoli* 1, 14; 2, 42 -46; 4, 32; 5, 12.

L'intima unione tra fede e consenso della fede può essere chiarita soprattutto mediante il concetto "*omologéin*" (ὀμολογετν). Nel greco profano esso ha il significato di "dire la stessa cosa", "essere concordi in un'affermazione". È fondamentale 1) il comune (ομο), 2) la parola (-λογ-), dunque, "asserzione comune" ossia condivisa da più soggetti. Molto presto sono messe in primo piano le persone che si uniscono, e quindi anche la cosa su cui convengono[11]. Altri significati, nel corso della storia, si sono sovrapposti a questo significato originario. Pertanto, "*omologein*" (ὀμολογετν) può significare: riconoscere i peccati, lodare Dio, rendere testimonianza e riconoscersi nella propria fede in qualche cosa. Nel Nuovo Testamento s'incontra soprattutto il significato "confessare", "professare". Prendendo questo verbo in senso forense, il *Vangelo di Luca* 12, 8 e di *Matteo* 10, 32 agganciano la salvezza finale dell'uomo alla confessione resa a Cristo dinanzi agli uomini: "per questa ragione, alle parole della "confessione" resa dal discepolo qui sulla terra viene attribuito un significato definitivo, escatologico"[12].

Per noi, qui, è importante sapere se nell'omologia ("confessione") del Nuovo Testamento è contenuto soltanto il momento della relazione del credente verso Dio, oppure se nella confessione della fede è da sempre "saputo" che la confessione è confessione di una comunità, di modo che il credente, nel compiere l'omologia si inserisce come membro in questa comunità, e così la sua fede è sempre concepita e sentita come consenso della fede. Sembra che ciò sia effettivamente il caso. Oltre alla *Lettera ai Romani* 10, 9 ci si deve riferire soprattutto alle lettere di Giovanni. In queste ultime, (*omologéin*) significa accettare e annunciare una precisa tesi antiereticale, un "sì" ad una precisa

[11] Cf. O. Michel, ὀμολογετν, *in ThW* V199.

[12] *Ivi*, 208; cf. anche At 3, 5; Mt 7, 23.

concezione cristologica, ad una verità ecclesiale[13]. Questa confessione fonda, crea comunità con Dio[14] e comunità con coloro, che confessano la stessa cosa[15] .

Anche il sostantivo "omologia" (ὀμολογια) implica il consenso di fede con la comunità. Nella *Seconda lettera ai Corinzi* 9, 13 questo stesso concetto significa la risposta di fede conforme al vangelo di Cristo. Essa "risponde all'agire di Dio nella comunità ed essa stessa, a sua volta, è testimonianza pubblica della comunità"[16]. Nella *Lettera agli Ebrei* il consenso di fede contenuto nell'"omologia" ha un aspetto ulteriore. Nel suo consenso di fede la comunità è rapportata ad una tradizione stabilita, liturgicamente fissata[17]. Con questo, si fa ricorso ad una procedimento, che può essere riscontrato anche in altri passi del Nuovo Testamento, e che, nel corso della storia della fede cristiana, è diventato un preciso fattore. E cioè il fenomeno, che il consenso di fede raggiunto in una concreta comunità venga trasmesso alle generazioni future nella forma, direi corrente, della tradizione. Molto presto nel Nuovo Testamento s'incontrano esempi, in cui la fede della comunità viene messa in relazione con il consenso di fede del passato[18]. Bisogna infine ricordare *Agli Efesini* 4, 4ss. In questo testo, l'Apostolo motiva la sua ammonizione ed esortazione a conservare l'unità della Chiesa, ricordando che

---

[13] *Prima lettera di Giovanni* 4, 2s.; 2, 22; *Seconda lettera di Giovanni* 1, 7ss.

[14] *Prima lettera di Giovanni* 4, 15.

[15] *Ivi* 1, 3. - Cf. D. Fürst, v. *Bekennen*, in *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, Wuppertal 1970, 199.

[16] *Ivi*, 216.

[17] *Agli Ebrei* 3, 1; 4, 14; cf.anche *Prima a Timoteo* 6, 12s..

[18] *Ai Romani* 1, 3 s. : "Riguardo al Figlio suo, nato dalla stirpe di David secondo la carne, costituito Figlio di Dio con potenza secondo lo Spirito di santificazione mediante la risurrezione dai morti, Gesù Cristo, nostro Signore.".

soltanto ciò corrisponde alla realtà, in cui vivono i credenti. Il richiamo all'*unica* fede deve essere inteso qui nel senso che la perdita dell'unità è anche rinuncia al contenuto unificante della fede. "In Paolo, la fede, intesa nel senso di attuazione della fede, è ammissione e accettazione dell'unica fede comune, precedentemente presentata e proposta, ossia del'"omologia"[19]. La fede, dunque, è sempre fede unificante, ed è fondamento e fondazione della comunità credente.

3. L'unità della Chiesa e quindi la realtà del consenso della fede, oltre ad essere fondata dall'unica fede, è ulteriormente sviluppata, cristologicamente e teologicamente, nei progetti teologici soprattutto di Paolo e di Giovanni.

Il concetto di unità del Nuovo Testamento è essenzialmente legato alla persona di Cristo ed è totalmente sviluppato a partire da lui. Nell'unico peccato di Adamo l'umanità ha fallito il suo destino. "Da allora in poi l'umanità si trova in uno stato d'animo, in cui la volontà lo inclina a commettere volontariamente il peccato, che lo mette nelle mani della morte[20]. In Cristo, l'anti - tipo di Adamo, l'umanità ridiventa capace di ricominciare daccapo. Nell'evento di Cristo la sorte del nuovo uomo è decisa: egli si trova al centro della storia. L'unità e l'unitarietà del popolo di Dio è costituita "ευχριστω ", "in *Christo*"[21]. Innanzitutto, Cristo è "capo di ogni principato e di ogni Potestà": ogni potere è derivato da lui e in lui ritrova il vertice[22]. Questa unità salvifica dell'uomo, resa possibile in Cristo, diventa visibile nella Chiesa: "ma dato che la Chiesa deve portare l'unità all'umanità, allora essa stessa deve

---

[19]Cf. *Ai Romani* 10, 9s.. - H. Schlier, *La lettera ai Romani*, Brescia 1982, 189.

[20] E. Stauffer, v. ετς, in THW II, 435.

[21] *Ivi* 437; cf. *Ai Galati* 3, 28; *Ai Romani* 12, 5.

[22]*Ai Colossesi* 2,10. - E. Stauffer, v. ετς cit., 438.

essere unita, e deve ricordare ai suoi cittadini ciò che sta al centro di questa sua unità: “un solo corpo e un solo spirito... un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo. Un solo Dio, Padre di tutti”[23]. È alla realtà ultima, ossia alla realtà di Dio, che corrispondono i ‘santi’ e i ‘credenti’, quando essi, che sono stati innestati nell’unità del corpo di Cristo (la Chiesa) da Dio in Cristo mediante lo Spirito Santo, difendono con zelo questa unità a partire dall’interiorità sino alle sue concretezze esteriori, nella pace salvifica dell’umiltà e della mitezza, della pazienza e della magnanimità, e dell’amorevole mutua sopportazione[24].

Il vangelo di Giovani mostra un accentuato un interesse particolarmente per il concetto di unità. Cristo è in unità con il Padre[25] e attira i suoi in questa unità[26]. “L’unità che c’è tra Gesù e il Padre non è soltanto prototipo archetipo e modello esemplare dell’unità dei credenti, ma ne fonda la stessa possibilità e la stessa vita. Dato che Gesù è nei discepoli, ed il Padre è in Gesù, ne segue che la comunità dei discepoli è totalmente ripiena dell’essere del Padre, e quindi è unita in se stessa[27]. L’unità dei credenti è posta, così, in uno stretto rapporto con il vero elemento o nucleo centrale della fede, ossia il rapporto tra Gesù e il Padre.

4. L’unità fondamentale della Chiesa e la forza unificante della fede stanno in forte tensione con le pluralità esperimentate in molti modi dalle comunità del Nuovo Testamento

[23] *Agli Efesini* 4, 4ss.. - E. Stauffer, *ivi*.

[24] H. Schlier, *La lettera ai Romani* cit., 189.

[25] *Vangelo di Giovanni* 10, 30.

[26] *Ivi*, 17, 11. 21. 23.

[27] R. Schnackenburg, *Il Vangelo di Giovanni,* III, Brescia 1973, 217, 220.

La pluralità, e il dissenso, è esperimentata, tra l'altro, nella diversa concezione della funzione della legge giudaica rispetto alle prime comunità cristiane di pagani[28], nelle tensioni interne a singole comunità in rapporto alla nascita di scissioni partitiche causate dalla diversità dei battezzatori[29], e in rapporto al coordinamento dei vari carismi. Ulteriori dissensi, che, in parte, sviluppano tutta la loro problematica soltanto nel periodo postneotestamentario, si accendono in occasione dello sviluppo di strutture comunitarie diversificate (comunità giudeo - cristiane e comunità ellenistiche) e della elaborazione di diverse cristologie o teologie.

5. Di fronte a queste pluralità, o dissenso, viene fatta valere, anche se in modi molto diversi, la forza unificante della fede, non nel senso che con essa viene semplicemente negata e risolta la pluralità, ma nel senso che. nella permanente pluralità, è possibile l'esperienza dell'unità della fede e della concordanza nella fede.

Così Paolo si richiama alla forza giustificante della fede, e supera, mediante questa fede, la pluralità costituita da giudei e pagani quanto alla vera giustificazione[30]. Nello stesso tempo, per quel che concerne lo sviluppo della storia della salvezza, fonda su Gesù la differenza tra giudei e pagani[31]. "Ci sono, secondo l'Apostolo, varie intensità di fede, ci sono diversi atteggiamenti di fede, c'è anche una fede più o meno esplicita, e tuttavia esiste una sola fede, intesa come contenuto della fede, che tutti i credenti,

---

[28] *Atti degli Apostoli* 15, 1 - 33; *Ai Galati* 2, 11 - 21.

[29] *Prima lettera ai Corinzi* 12 - 14.

[30] *Ai Galati* 3, 26ss.

[31] Cf. *ivi*, 3, 24; *Prima a Timoteo*1, 7; 11, 17ss. - E. Lohse, *L' ambiente del Nuovo Testamento*, Brescia 1995, 338ss.; H. Schlier, *La lettera agli Efesini* cit., 142 - 176.

mediante un atto di fede, debbono sempre, di volta in volta, accogliere e conservare, per essere così nell'unità della fede"[32].

In una certa tensione con questa soluzione paolina, che, per superare il dissenso tra giudei e pagani, ricorre al consenso sulla dottrina della giustificazione mediante la sola fede pagani, nel decreto del concilio degli Apostoli[33] si cerca, invece, di rendere possibile l'unità tra giudei e pagani in una sola comunità ricorrendo alla prescrizione di un minimo di prescrizioni legali (dunque attraverso una specie di consenso minimo)[34].

Un problema particolarmente difficile sorge ove si prendano in considerazione le interpretazioni della figura di Gesù già così diversificate nel Nuovo Testamento. Può la fede presentarsi come un nesso unificante, quando il contenuto di questa fede stesso si presenta come plurale? Il problema dell'unità della Chiesa diventa acuto dinanzi al problema dell'unità della cristologia del Nuovo Testamento. Gli agiografi del Nuovo Testamento sembrano offrire un'abbondanza tale di enunciati cristologici, titoli, formule di fede e confessioni, che non è possibile trovarvi un fondamento unitario[35]. Tuttavia anche in questa pluralità di fede è incluso un consenso di fede fondamentale. Non c'è, cioè, *la* cristologia del Nuovo Testamento, e tuttavia si può scoprire un fondamento primitivo di tutte le successive spiegazioni: la confessione secondo cui "il Gesù storico è anche il Cristo della fede pasquale"[36]. L'amore di Dio per il

---

[32] H. Schlier, *ivi*, 188.

[33] *Atti degli Apostoli* 15, 23 - 29.

[34] E. Lohse, *L' ambiente del Nuovo Testamento* cit., 337s.

[35] Impressionante a questo proposito è la ricerca e la lista di questi titoli e concezioni del Cristo esposti in E. Schillebeeckx, *Il Cristo. La storia di un vivente*, Brescia 1980.

[36] R. Schnackenburg, *Das Iohanesevangelium* cit., 378.

mondo s'è reso visibile sulla croce, cosicchè da allora in poi la predicazione testimonia il Cristo crocifisso come il Signore vivente. La molteplicità degli enunciati cristologici ha il suo centro e la sua unità in questo messaggio[37]. Lo sviluppo della cristologia della Chiesa primitiva deve essere compreso dunque come dispiegamento della fede secondo cui il crocifisso Gesù fu realmente risuscitato da Dio[38]. Questa pluralità di progetti cristologici non può essere però inserita armoniosamente in un quadro unitario, poichè essi contengono tensioni, spaccature e modi di vede contrapposti[39]: pertanto si deve partire da una permanente pluralità. Ma *nella* pluralità, che implica anche dissenso di fede, si può scorgere pure una concordanza, anche quando è difficile formulare con più precisione questo consenso di fondo[40], poichè la formulazione di un consenso di fondo è pur sempre inserita in un determinato orizzonte linguistico e culturale.

6. L'unità della fede, e rispettivamente quella della Chiesa, e quindi anche l'esperienza di una concordanza umana (ecclesiale) nella fede, dunque, sono indubbiamente segni ed espressioni della vita donata assieme con la fede, e sono pure, in pari tempo, un compito e un'incombenza affidati all'uomo.

---

[37] E. Schillebeeckx, *Il Cristo. La soria* cit., 560ss. e passim.

[38] R. Schnackenburg, *Cristologia del Nuovo Testamento*, in J. Feiner - M. Löhrer, *Mysterium salutis* cit., V, p. 271 - 400.

[39] E. Lohse, *L'ambiente del Nuovo Testamento* cit., 166.

[40] R. Schnackenburg, *Neutestamentliche Theologie*, München 1965, 18: l' Autore parla della primitiva fede cristiana comune come principio "formale" di unità della teologia del Nuovo Testamento, mentre vi è difficilmente riconoscibile un' unità "materiale". Cf. D. Lührmann, *Glaube im frühen Christentum*, Gütersloh 1976., 85 - 87. 98

Il testo paolino *Agli Efesini* 4, 4 - 5 basa l'esortazione ai membri della comunità, "di mantenere l'unità della Chiesa, richiamandosi al fatto che solo questa corrisponde alla realtà già esistente, nella quale essi vivono"[41], e nel *Vangelo di Giovanni* 17, 20 - 23 l'unità è compresa a partire dall'unità in cui in Padre e il Figlio sono una sola cosa[42]. Con ciò, pertanto, questa unità non è una realtà semplicemente umana in tutte le sue dimensioni; ma, piuttosto, l'"indicativo" usato negli proposizioni annunciatrici è, in pari tempo, un "imperativo", con cui si esige la realizzazione di questa unità[43].

L'unità come meta da raggiungere presuppone però un processo di ricerca dell'unità. L'unità della fede può essere raggiunta soltanto nella realizzazione dell'formazione del consenso della fede.

§ 2. Aspetti storici della successiva evoluzione del modo di comprendere il consenso della fede

Dato che secondo il Nuovo Testamento, nonostante e per il fatto che il *kerygma* cristiano è dato anteriormente alla fede, la costruzione del consenso di fede all'interno della Chiesa è una necessità, ci si può chiedere in che modo questa costruzione del consenso sia stata realizzata nel corso della successiva storia della fede cristiana. La ricerca di una risposta ricorrendo allo sviluppo storico sembra importante soprattutto per rispondere a due questioni fondamentali. In primo luogo: quale funzione hanno i fedeli nella costruzione del consenso di fede? Come in tutti i processi decisionali sociali, anche qui è pensabile una grande varietà nel modo in cui i fedeli partecipano alla ricerca del consenso della

---

[41] H. Schlier, *La lettera agli Efesini* cit., 187.

[42] E. Lohse*, Die Einheit der Kirche* cit., 334 - 345.

[43] Cf. anche *Ai Romani* 15, 6; *Ai Filippesi* 1, 27; 2, 2.

fede. Il consenso di fede può essere piuttosto il risultato di un processo comune di formazione di una volontà generale all'interno della Chiesa, in cui il più grande numero possibile di fedeli inseriscono la "loro" fede nel processo dell'edificazione del consenso di fede. Il consenso di fede tuttavia può realizzarsi anche in altro modo, quando il cammino della ricerca della verità è inserito entro una ripartizione molto concreta delle funzioni da esercitare per l'edificazione del consenso della fede (68, 121). E questa spartizione di funzioni nel processo della ricerca del consenso può avvenire a sua volta in modi molto diversi.

La seconda domanda fondamentale si riferisce alla mutua relazione tra i consensi della fede raggiunti: un consenso raggiunto in passato è semplicemente e sotto ogni rispetto obbligante per tutti gli altri consensi di fede ancora da raggiungere? Da questa domanda fondamentale derivano varie altre domande. Come vengono conciliati i tanti consensi di fede con *una sola* fede senza escludere i dissensi in essi contenuti? L'attuale consenso di fede resta ancora possibile quando ci troviamo di fronte ad una ulteriore comprensione del consenso della fede sin qui raggiunto, oppure il nuovo, attuale consenso della fede viene reso più difficile o persino impossibile per il fatto che i consensi sin qui raggiunti del passato, ossia la tradizione, vengono intesi come contenuto non più discutibile del consenso di fede del presente?

Per rispondere alla prima domanda fondamentale, riguardante i fedeli partecipanti alla concreta formazione del consenso di fede, si può rinviare alle considerazioni di G. Alberigo, che offre un breve sunto storico dello sviluppo del concetto di consenso[44]. Da esso risulta che il consenso è "la manifestazione corale di una comunione in atto su argomenti specifici"[45], oppure è "il concorso pluralistico di

[44] G. Alberigo*, Elezione - consenso - ricezione* cit., 1253 - 1258.

[45] *Ivi*, 1253s.

volontà nella formazione della volontà dell'*ecclesia* o delle *ecclesiae* o del collegio episcopale"[46]. Durante i primi sette secoli il consenso resta strettamente associato con la "*communio*" ecclesiale, poiché, in questo periodo, generalmente l'organizzazione della Chiesa avviene ancora sul piano locale, e i confini tra clero e laicato non sono ancora così accentuati. Dal secolo VIII al XII si manifesta un certo irrigidimento della "*communio*" ecclesiastica e quindi della formazione del consenso ecclesiale. Ciò è connesso con l'ulteriore espansione del cristianesimo, con l'ingrandimento delle comunità, con la contemporanea caduta del livello culturale generale e del crescente numero e importanza del clero. Con ciò è messa in moto un'evoluzione, che consiste nel continuo rimpicciolimento del numero dei partecipanti alla formazione del consenso ecclesiale, e che è costante e si rafforza col passare dei secoli.

Sino al secolo XVI questo processo continua sino al punto che il consenso nel senso originario resta in vita soltanto ai livelli più alti della gerarchia e al livello degli Ordini e delle Abbazie. Il consenso perde il suo rapporto originario con la comunità ecclesiastica e diventa privilegio di un gruppo separato dal popolo cristiano credente. Come principali fattori di questo sviluppo (evoluzione) debbono essere indicati l'ampliamento del diritto canonico e lo sviluppo di una struttura giuridica ecclesiastica centralizzata.

Dopo il secolo XVI il consenso viene ancor più fortemente emarginato. Mentre sino ad allora i concili erano luoghi importanti della formazione del consenso all'interno della Chiesa, dopo il concilio di Trento e sino al 1869, durante tre secoli, non furono più convocati concili generali. Il collegio cardinalizio, che sino ad allora reggeva la Chiesa nel consenso con il papa, ormai mantiene ancora soltanto il diritto di eleggere il papa. "Tutta la vita della Chiesa in

[46] *Ivi*, 1254.

occidente si uniforma ai modelli dottrinali, disciplinari e di comportamento proposti e imposti da Roma. Solo nell'ambito della pietà e della devozione si conserva una possibilità, decrescente, di manifestazione di consenso da parte dei fedeli, sia pure sempre mediata degli ordini religiosi, i gesuiti in testa"[47]. Ma in generale, ai fedeli resta ancora soltanto l'"*assensus*", l'obbedienza verso l'autorità ecclesiastica, la distinzione tra Chiesa docente e Chiesa discente sembra quasi assoluta e non viene più applicata a *tutta* la Chiesa credente, che abbraccia tutti i battezzati, e non soltanto ai battezzati laici[48]. Si giunge a parlare di consenso solo a proposito del contratto coniugale. Come sicuro momento culminante di questa evoluzione può essere considerato il concilio Vaticano I, secondo il quale le definizioni "*ex cathedra*" del papa sono irreformabili "*ex sese, non autem ex consensu ecclesiae*"[49].

Per contro, il concilio Vaticano II rappresenta una svolta in questa evoluzione. Nei suoi documenti la fondamentale partecipazione di tutti i fedeli nel sacerdozio comune e nella Chiesa concepita come popolo di Dio viene anteposta ad ogni ripartizione delle funzioni o ministeri[50]. L'art. 12 della *Lumen Gentium* rimette in evidenza l'importanza del con-

---

[47] *Ivi,* 1255.

[48] F. J. Kötter, *Il valore dei catechismi di lingua tedesca per il ritrovamento e l' accertamento di un consenso nella fede*, in *Concilium* 8 (1972) 165 - 172.

[49] Un analogo rimpicciolimento del luogo della ricerca del consenso ecclesiale avviene ancora una volta in seno al magistero ecclesiastico nel rapporto tra vescovi e papa: cf. il commento di J. Ratzinger alla *Nota explicativa praevia*, in *Das zweite Vatikanische Konzil, Nota explicativa praevia*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* cit., I, 359.

[50] Cf. Concilio Vaticano II, costituzione *Sacrosanctum Concilium*, artt. 14; costituzione *Lumen gentium*, artt. 10 - 12

senso generale dei credenti come segno e criterio della verità di fede[51].

Oltre a questo problema riguardante l'estensione a tutti i fedeli dell'interesse per la ricerca del consenso, anche la questione della funzione da attribuire al consenso via raggiunto è risultata importante per gettare uno sguardo complessivo allo sviluppo storico del consenso della fede. Mentre il primo problema riguardava piuttosto una questione di storia della Chiesa, questa seconda questione abborda un problema (anche se non il vero problema) dell'evoluzione dei dogmi e della storia dei dogmi dal punto di vista del consenso della fede[52]. Qui si tratta non tanto della questione riguardante il "come" dello sviluppo, ad es. del come sia possibile conciliare la dottrina secondo cui la rivelazione divina è conclusa con la morte dell'ultimo Apostolo, e il progresso storico che si è avuto e che continua nella spiegazione della fede. Punto di partenza della questione è piuttosto il fenomeno storico della pluralità del consenso. La storia della fede cristiana è caratterizzata dalla crescita della tradizione. Le confessioni di fede (i "Simboli della fede", il "Credo") formulate nei primi secoli della Chiesa si agganciano a brevi formule del Nuovo Testamento, ma, nello stesso tempo, sono caratterizzate da una crescente spiegazione da un grandioso sviluppo del messaggio cristiano[53]. Il crescente allungamento e completamento della confessione di fede (i "Simboli" della fede)

---

[51] Cf. sopra, IV.

[52] Per il problema dell' evoluzione dei dogmi cf. per tutti H. Hammans, *Lo sviluppo del dogma* cit., 123ss.

[53] Cf. H. de Lubac, *Saggio sulla struttura del Simbolo apostolico*, Torino 1970; P. Fransen, v. *Glaubensbekenntnis*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* cit.: "è significativo il fatto che già nelle professioni di fede (Simboli) si nota la crescita della coscienza dogmatica della fede".

dimostrano la progressiva differenziazione della fede e la necessità di assicurare l'attualità della fede cristiana in occasione delle problematiche presentatesi nel corso della storia[54]. Dato che ogni confessione di fede deve essere intesa come consenso di fede, queste aggiunte e questi completamenti successivi apportati al "Credo" sono degli esempi del crescente e sempre più complesso consenso cristiano della fede. In una determinata situazione storica, i consensi di fede recentemente raggiunti vanno ad aggiungersi al consenso previamente raggiunto, e, in questo modo, essi stessi diventano consensi trasmessi (tradizione), che obbligano le successive generazioni cristiane. La storia della Tradizione cattolica è in tal modo marcata dal lento crescere del *contenuto* del consenso della fede.

Se dunque la storia è una storia della crescita di consensi obbliganti, allora le possibilità di sempre nuovi consensi di fede sembrano diventare sempre più ristrette. Di fronte al crescente numero di contenuti di fede trasmessi la fede presente sembra sempre più occupata nell'elaborazione di questo contenuto della fede, ed essere sempre meno in grado di raggiungere il proprio consenso di fede. Consensi di fede sempre nuovi sembrano necessariamente di dover essere sempre dei consensi "recettivi" e "passivi". La tradizione cristiana deve "strappare l'uomo alla schiavitù delle tradizioni storiche umane, che da un lato gli indicano il luogo ove è possibile la vita, ma, in pari tempo, ostacolano nella sua originalità; essa deve iniziarlo alla libertà della verità dell'unico Dio, rendendolo indipendente dalla speculazione umana non normativa[55], ma nella prassi della fede i

---

[54] DS 1 - 76, 125s, 139s, 150, 188 - 208, 300 - 303, 485, 490 - 493, 525 - 541.

[55] J. Ratzinger, v. *Tradition III (Systematisch)*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* cit., X, 293 - 299 (qui 293).

consensi di fede trasmessi dal passato possono perdere, se è il caso, la loro efficacia liberatrice.

Dalle considerazioni storiche dunque derivano due compiti per il consenso di fede da conseguire nel presente:

1. Tenendo presente il crescente spostamento, avvenuto nel corso della storia, del luogo della formazione del consenso di fede, che s'è spostato dalla comunità al magistero ecclesiastico, la totalità del popolo cristiano deve nuovamente essere presa in considerazione come luogo originario della formazione ecclesiale del consenso.

2. In considerazione del crescente consenso di fede del passato (Tradizione), la permanente giustificazione e necessità dell'attuale consenso della fede debbono diventare più visibili.

VI

FORME REALI O POSSIBILI DELLA REALIZZAZIONE DEL CONSENSO DELLA FEDE

Tenendo presenti le considerazioni fatte sin qui, concludiamo con quattro succinte considerazione generali centrate su alcune distinzioni e specificazioni riguardanti i modi e le forme in cui possono effettivamente e realmente presentarsi, o in cui potrebbero convenientemente essere cercati e realizzati il consenso e il dissenso della fede nella Chiesa.

§ 1. Consenso di fede come ricerca della verità e come formazione di volontà di costruire la Chiesa: nuove forme canoniche di partecipazione

Se si cerca di stabilire quale sia di fatto la consistenza reale del consenso sul piano della fede in seno alla Chiesa,

potrebbe essere naturale e logico valorizzare l'importanza del consenso soprattutto, se non esclusivamente, in un settore ben determinato della vita della Chiesa, e cioè quello delle "strutture".

Richiamandoci al moderno fenomeno della crescente democratizzazione dello Stato e della società, si potrebbe favorire il consenso nella Chiesa, e, anche in tal caso, limitarlo al settore delle strutture della Chiesa. Il consenso dei credenti sarebbe, allora, un processo, interno alla Chiesa, di formazione di volontà, che è rapportato a problemi riguardanti la costruzione dell'organizzazione della comunità e della Chiesa, ed avrebbe come scopo di far partecipare più significativamente l'insieme dei fedeli alla vita della Chiesa. E in realtà questa strada è stata sempre più percorsa soprattutto nel periodo successivo al concilio Vaticano II. Partendo dai documenti del concilio, che, in molti passi, mettono in risalto la necessità della partecipazione di tutti i fedeli, si è fatto per es. un passo decisivo con l'istituzionalizzazione di un certo numero di "organi consultivi collegiali" e "consigli" (oltre al Sinodo dei vescovi, ci sono : il consiglio presbiterale, can. 495ss.; il consiglio dei consultori, can. 502; il consiglio pastorale, can. 511ss., i consigli parrocchiali, can. 536), allargati anche ai laici, onde promuovere maggiormente il consenso dei fedeli nel settore delle strutture ecclesiastiche[1].

Per quanto questo sviluppo sia importante sul piano interno alla Chiesa, sarebbe, tuttavia, problematico sostenere che il settore delle strutture ecclesiastiche sia l'unico o anche soltanto il principale settore, in cui il consenso, o il dissenso, recupererebbe il posto che aveva alle origini. In

[1] H. Stüsser, *Die Angst vor der "anderen Hierarchie". Zur theologischen Kontroverse und Pfarrgemeinrat und Rätessystem*, in *Orientierung* 41 (1977) 140 - 143 che espone come queste nuove forme di ricerca del consenso entrino in conflitto con le strutture tradizionali.

base a quanto esposto, non sembea ammissibile delimitare il consenso dei fedeli a questo settore. Consenso dei fedeli significa innanzitutto e originariamente un più vasto consenso della fede. La fede, globalmente presa, esiste soltanto come fede creatrice di comunità e come fede che indica la concordanza tra esseri umani. Questa concordanza umana, inoltre, non è solo una conseguenza della fede, ma, in quanto consenso universale, è anche criterio della verità della fede. Il consenso della fede è dunque un costitutivo della fede e deve essere all'opera in *ogni settore* della fede e della Chiesa. La giustificazione e la necessità che il consenso sia attivo nel settore delle strutture ecclesiastiche è dunque soltanto la necessaria conseguenza della fondamentale rilevanza del consenso di fede per la fede e per la Chiesa globalmente prese.

Sarebbe dunque inconseguente voler limitare il processo della ricerca e della formazione del consenso nella Chiesa al solo settore delle strutture canoniche. Il consenso in questo settore deve essere fondato teologicamente solo mediante il riconoscimento della grande importanza del consenso generale della fede. I problemi strutturali, cioè, non si possono risolvere indipendentemente dal problema della verità della fede, perchè sono piuttosto rapportati alla fede in modo tale che possano e debbano trarre la propria giustificazione dalla loro funzione di assicurare la fede.

Per queste ragioni, ogni ricerca mirata a stabilire la reale consistenza del consenso odierno della fede, e a individuare i mezzi per promuoverlo o recuperarlo, deve innanzitutto fare riferimento al settore dei contenuti centrali della fede. Ricerche sui problemi della partecipazione dei fedeli nei processi decisionali strutturali ecclesiastici, appaiono, da questo punto di vista, molto importanti, poiché il consenso di fede implica anche conseguenze per questo settore, ma essi sono secondari in rapporto al consenso sulle vere e proprie questioni o contenuti della fede.

§ 2. Differenze nell'intensità del consenso (e dissenso) di fede

Come si è ampiamente visto parlando del reciproco influsso delle tre dimensioni della fede, la fede e, correlativamente, anche il consenso della fede possono riguardare l'uomo secondo diverse profondità della sua esistenza. Il credente può impegnarsi nel consenso della fede con diversa intensità. La concordanza tra persone nella fede rimane o totalmente sul livello conoscitivo e quindi sfrutta solo parzialmente le capacità di creare un rapporto tra persone, o il consenso include in crescente misura tutti gli strati e tutte le forze delle persone e porta così ad una profonda concordia, e unità. Nella sua intenzione fondamentale, il consenso della fede è orientato al coinvolgimento di tutta la persona e quindi alla profonda comunione dei fedeli. Si avrebbe dunque una riduzione razionalistica del consenso della fede, se la sua permanenza sul solo piano conoscitivo fosse considerata come il caso normale e doveroso. Scindere le potenze, o facoltà umane, ad es. le aspirazioni emotive e volizionali, dall'esperienza della concordanza tra persone nella fede è un restare al di sotto delle possibilità del consenso della fede[2].

§ 3. Consenso di fede "reale" (contenutistico) e "personale"

Di massima, il consenso consiste sempre in un rapporto tra persone. Tuttavia, a volte l'esperienza della concordanza può essere anche rapportata immediatamente ad una "persona" (e allora si tratta di un consenso dell'esperienza

---

[2] C. P. G. Tilanus, *Empyrische Dimensionen der Religiosität. Zum Begriff und den sozialwissenschaftlichen Messmethoden der Religiositäy*, Augsburg - Steppach 1972, 27 - 13.

dell'unità tra persone) e altre volte la concordanza può essere partecipata come concordanza a proposito di una "cosa" (e in questo caso si tratta di un consenso consistente nell'unione di più persone a proposito di una "cosa)". Se, dunque, il consenso della fede deve essere inteso come concordanza tra persone nel dire sì e a proposito del sì detto a Dio, allora il consenso di fede non può in alcun modo essere qualificato come rapporto "reale". La "personalità", che è propria della fede, non è fondata soltanto sul fatto che la relazione con Dio, o con Cristo, deve essere concepita come relazione personale[3], ma anche sulla qualità personale del consenso di fede in quanto consenso.

§ 4. Ampiezza dei contenuti del consenso e dissenso di fede

Come ultima considerazione conclusiva, si deve rilevare che la capacità di formare il consenso e di esperimentare il consenso apre tutta la realtà all'uomo. Di massima, l'uomo può raggiungere il consenso con tutti e su tutto[4]. Nella vita concreta, questa capacità di formare il consenso (che include anche il dissenso come possibilità), è limitata. Il consenso

---

[3] C. Cirne - Lima, *Der personale Glaube*, Innsbruck 1959, 126 - 152; J. Mouroux, *Credo in te*, Brescia 1966. Il pericolo di queste teorie personali della fede è sito nel fatto che esse si servono della personalità interumana solo come "modello" per l'immediata relazione dell'uomo verso Dio e non la considerano sufficientemente come "luogo" della fede, come fa E. Schillebeeckx, *Dio e l'uomo*, Roma 1967, il cap. IV, intitolato *Vivere in Dio - vivere nel mondo*, 123 - 292, che è una risposta alla tesi centrale della teologia della secolarizzazione di John A. T. Robinson.

[4]Cf. P. L. Berger - T. Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichekeit*, Frankfurt 1972.

totale con la realtà totale è una possibilità astratta, irrealizzabile. L'uomo può entrare in consenso solo con un piccolo segmento della realtà, spetta a lui decidere e scegliere la concreata direzione in cui cercare il consenso[5]. Come c'è la necessità di dare al consenso una forma prescelta, così c'è anche la necessità di dare forma al dissenso. La concordanza puramente positiva e totale con il mondo è una finzione mentale, nella vita concreta l'uomo intrattiene sempre un rapporto complicato e misto di consenso e di dissenso. Inoltre, a volte può prevalere l'esperienza di concordanza, e a volte quella di distanza e dissenso. L'uomo interviene in questo intreccio di consenso - dissenso, valutando e plasmando il dissenso quando cerca per es. di costruirlo o di distruggerlo.

All'opposto di questa realtà umana di un consenso coesistente sempre con il dissenso, la realtà della fede e della Chiesa potrebbe essere concepita come una specie di anti - mondo, in cui l'assoluta positività dell'esperienza del consenso sarebbe di casa. Se così fosse, il dissenso, nel campo della fede, sarebbe qualcosa di negativo, di indebito sotto tutti i riguardi, e quindi da distruggere, mentre il consenso di fede sarebbe il fine assoluta e l'unica realtà.

È necessario esaminare più da vicino la realtà dell'attuazione della fede, e innanzitutto di approfondire, senza ricorre a criteri valutativi, l'aspetto sociale della fede come consenso (e dissenso) della fede. Quale immagine ci formiamo dando uno sguardo alle concrete esperienze di concordanza tra i credenti? In quali contenuti di fede è vissuta la concordanza tra persone, e in quale il dissenso?

---

[5] Per conseguenza, il consenso religioso, che, basandosi su certi criteri, "sceglie" il contenuto del consenso, antropologicamente parlando, è una necessità; contro ciò cf. P. M. Zulehner (in *Religion nach Wahl*, Wien - Freiburg - Basel 1974) il quale, invece, impiega il concetto di "scelta" per la caratterizzazione soltanto di uno preciso gruppo di credenti.

Per descrivere questa realtà del consenso della fede disponiamo delle seguenti categorie, che danno la possibilità di sollevare problemi teologici.

1. Consenso di fede massimo

Sotto il concetto di consenso massimo della fede sono adunati i consensi di fede, che hanno come contenuto tutti i contenuti proposti dal magistero ecclesiastico esercitato nell'annuncio ordinario della fede (soprattutto: liturgia, predicazione, catechesi, catechismi). Questa forma di consenso della fede esclude, almeno soggettivamente, ogni dissenso di fede, poiché i credenti, che sottoscrivono un consenso massimo, riconoscendo per principio e illimitatamente l'autorità magisteriale, accettano implicitamente anche tutti i contenuti concreti dell'insegnamento magisteriale. Preso complessivamente, però, questo consenso della fede è alquanto esplicito, in quanto cioè si riferisce alle proposizioni e ai concetti contenuti nella predicazione o annuncio ordinario del magistero.

Tutto all'opposto di questa ampia esperienza di concordanza nella fede, c'è il dissenso totale, che, per lo meno sul piano della ricerca soggettiva, pretende di essere ateo e in totale disaccordo con qualsiasi contenuto religioso.

2. Il consenso parziale (dissenso parziale)

Tra le due forme estreme del consenso e del dissenso religiosi totali reali, si estende il vasto territorio del consenso e dissenso di fede parziale. Esso è caratterizzato dal fatto che i fedeli accettano solo alcuni dei tanti contenuti della fede, e rigettano gli altri. In questo caso le possibilità sono innumerevoli. Il dissenso legato al consenso della fede può restare molto parziale e porre difficilmente in questione un vasto consenso di fede; ma esso può riguardare anche contenuti essenziali talmente numerosi, che il consenso stesso rischia di diventare parziale.

3. Il consenso (e dissenso) minimo

Una forma speciale di consenso parziale è quello che si può e si deve chiamare "consenso minimo". Esso comporta

l'adesione alla minima quantità possibile di contenuti della fede, e il criterio di questa misura minima è innanzitutto un criterio statistico.

Questa quantità minima di contenuti di fede deve essere analizzata teologicamente. Si deve soprattutto stabilite se teologia, a partire dalle condizioni fondamentali richieste per la fede cristiana, possa attribuire a questo consenso minimo "la qualifica di fede", oppure se esso resti talmente al di sotto delle esigenze teologiche di massima, che la teologia non possa designare questo consenso minimo come un consenso di fede.

Queste considerazioni, tuttavia, presuppongono comunque, che il pensiero teologico sia in grado di riconoscere innanzitutto se un consenso di fede, che è un consenso massimo di fede, sia un consenso di fede teologicamente legittimabile. Se ciò è teologicamente pensabile, allora la teologia potrebbe e dovrebbe cercare, ulteriormente, di mettere insieme quei contenuti che dal punto di vista teologico, possano valere come esigenze minime richieste per poter parlare di un consenso di fede. Il consenso di fede, che corrisponde a questi criteri teologici, potrà essere designato, in linea di principio, come consenso di fede. Il consenso di fede è dunque, di massima, un consenso minimo teologicamente fondato.

VII

SCRITTURA, TRADIZIONE E CONSENSO

SOMMARIO: § 1. Cenni sullo sviluppo della cristologia nei primi quattro secoli - § 2. Ellenizzazione del kerigma? - § 3. Due sapienze, due vie per la conoscenza di Dio ? - § 4. La natura teologica della "parola" esige una sua autorevole trasmissione attualizzatrice (Tradizione), fattore di consenso - § 5. Senso dell'incontro tra pensiero bilico ed extra-biblico secondo l'esegesi e l'ermeneutica

Lo sviluppo storico delle varie forme di teologia, particolarmente della cristologia e della dottrina trinitaria, che, nei primi quattro secoli cristiani, si verifica nei simboli della fede, nelle opere degli scrittori cristiani, dei santi Padri, e nei dettami dei primi quattro Concili ecumenici, pone agli studiosi vari problemi. Tra questi c'è la questione del come sia stato possibile, *senza deviare dal pensiero biblico*, l'incrociarsi di questo pensiero con la cultura extra biblica, con la filosofia greca, originando, sin dal periodo di formazione del Nuovo Testamento, testi cristologici e trinitari lontani dai testi biblici, in cui Gesù stesso parla, almeno implicitamente, della sua identità e dell'unico Dio della fede veterotestamentaria, che a loro volta gli agiografi

cominciano a formulare e articolare più esplicitamente. Quali sono state le condizioni che hanno reso possibile questo fenomeno, e che ancor oggi giustificano possibili riformulazioni della dottrina biblica senza tuttavia tradirla, ossia senza far venir meno quel consenso dei cristiani, che ha nella Scrittura la sua norma prima e ultima.

Gli storici hanno il compito di ricostruire tutto l'itinerario percorso da queste riformulazioni. Non è necessario sintetizzarlo qui. Tuttavia, a titolo orientativo, è utile iniziare con alcuni cenni esemplificativi di tale sviluppo dottrinale, limitatamente alla cristologia dei primi quattro secoli. Più importante invece è rilevare in scritti di varie epoche il modo in cui gli autori giustificano questo sviluppo basandosi sullo stretto legame che essi vedono tra le dottrine sviluppate nei simboli, nei Padri, nei concili, nei dottori e teologi e la Scrittura (i libri del canone biblico) "recepita" dalla comunità credente e letta nella comunità interpretante. Questa seconda indagine fornirà delle indicazioni importanti per il presente studio: infatti, nel sostenere la tesi dello stretto legame unitario tra la Scrittura (i libri del Canone biblico) e i successivi testi dottrinali accettati dalla comunità credente in quanto conformi alla dottrina biblica, gli autori indicano le varie autorità dottrinali, che, oltre a quella fondamentale, primaria della Scrittura, costituiscono il luogo del consenso nella fede: i testi, la comunità, le persone, le istituzioni. Il nostro discorso quindi, nel capitolo successivo sposterà la sua attenzione su questo luogo del consenso, riflettendo particolarmente sull'autorità delle istituzioni ministeriali. Questa scelta è suggerita dal fatto che, a partire dal Medioevo, nella Chiesa cattolica si è sempre più accentuato il processo di centralizzazione e, conseguentemente, di trasferimento dell'esercizio concreto dell'autorità dottrinale ai responsabili gerarchici della Chiesa. Una concentrazione, questa, che il Vaticano II ha tentato di riequilibrare dottrinalmente, soprattutto nella

Lumen Gentium e nella *Dei verbum*, cui però non ha corrisposto un rinnovamento o una costruzione di nuove strutture in cui la comunità nel suo complesso possa esercitare la propria autorità dottrinale.

§ 1. Cenni sullo sviluppo della cristologia nei primi quattro secoli

Nella premessa del presente capitolo abbiamo indicato la ragione di questa prima sintetica indagine sullo sviluppo della cristologia nei primi quattro secoli: esso è emblematico dello sviluppo di tutti i settori in cui si articola l'insieme dottrinale cristiano e soprattutto ci indica come sia stato possibile attuare in esso un incontro e un incrocio del pensiero biblico con la cultura (filosofia) ellenistica senza negare l'autorità dottrinale della Scrittura, norma primaria e ultima del consenso dei cristiani nella fede.

L'esegesi e l'ermeneutica del Nuovo Testamento hanno il compito inevitabile di mostrare in qual modo il "Gesù storico" o "pre-pasquale" è all'origine della cristologia, e soltanto dopo passano ad occuparsi del "Cristo annunciato" dalla Chiesa, ossia del "Cristo della fede" o "post-pasquale". In termini più precisi, l'odierna esegesi ritiene che la cristologia *implicita* di Gesù deve servire da fondamento obbligato alla cristologia *esplicita* della Chiesa apostolica e post-apostolica: senza la prima, la seconda non troverebbe fondamento solido nella storia e alla fin fine sarebbe senza oggetto[1]. Nello svolgere questo arduo compito l'esegesi e la teologia cercano di risalire, attraverso gli scritti neotestamentari, verso il Gesù storico[2], non tanto per ricostruirne la

[1] Cf. A. Grimler, *Ermeneutica moderna e cristologia*, Brescia 1973.

[2] Cf. R. P. Casey,*The Earliest Christologie*, in *Journal of Theological Studies* 9 (1958) 253-277; R. Schnackenburg, *Cristologia del Nuovo Testamento*, in *Mysterium Salutis*, Brescia 1971, V, 474ss.

storia bensì per ricostituirne il ritratto nei suoi tratti fondamentali: per ciò fare, Gesù di Nazareth viene situato, in primo luogo, nell'orizzonte" delle attese messianiche d'Israele che egli compie e, in un secondo tempo, nel suo quadro storico comprendente il movimento penitenziale del Battista, e i movimenti rivoluzionari della sua epoca. Così situato, Gesù appare nella sua differenza come il profeta escatologico del Regno di Dio, le cui caratteristiche si profilano nella sua predicazione. Di questo Regno Gesù non si limita ad annunziare la venuta; i "segni" (miracoli) che accompagnano il suo ministero profetico testimoniano che in lui Dio stabilisce il Regno nella storia come evento salvifico. Secondo l'esegesi, i titoli cristologici (come Kyrios, Figlio di Dio, Servo del Signore, Figlio dell'uomo, Cristo, Messia, Logos, Figlio di David…)[3] alcuni dei quali Egli stesso, nei vangeli, rivendica a sé, nel loro insieme risalgono alla Chiesa apostolica. Il titolo di "Figlio dell'uomo", che gli veniva attribuito dalla comunità cristiana palestinese nel contesto di una cristologia arcaica, secondo vari esegeti potrebbe risalire a Gesù stesso. La sua identità personale di *Figlio di Dio* fu vista dalla Chiesa apostolica nell'esperienza stessa che Egli ebbe del suo inedito, privilegiato rapporto con l'*Abba*. Così pure tutta la sua vita fu vissuta sotto il segno dello *Spirito* (dal suo concepimento per opera dello Spirito, al battesimo nel Giordano ecc.). Il "ricordo" (l'*anamnesi*) di Gesù, della sua morte e resurrezione sarà predicato dagli apostoli, che videro nella Cena il senso della morte di Gesù sulla croce, e l'identità del morto con il risuscitato.

Questa esperienza pasquale, l'esperienza dell'identità tra il morto e il risuscitato, è sin dall'inizio il centro e fondamento di tutta la cristologia *esplicita* della Chiesa apostolica

---

[3] Cf. F. Hahn, *Christologische Hoheitstiteln*, Gottinga 1963; J. Gnilka, *Jesus-Christ nach den frühen Zeugnissen des Glaubens*. (s. L. e s.d.).

e post-apostolica, e ne costituisce l'unità attraverso espressioni diverse. Nel Nuovo Testamento stesso i diversi modelli di cristologie ne adattano il contenuto a contesti culturali diversi, attribuendo a Lui vari titoli convergenti sull'evento del crocifisso-risorto, sulla sua identità personale di Figlio di Dio.

Nell'epoca dei Padri si sviluppa la soteriologia e l'escatologia. I concili (Nicea del 325 e di Costantinopoli del 381) chiariscono la dimensione trinitaria del Cristo e la sua preesistenza quale Figlio consustanziale (*homoousios*) al Padre, la natura dell'incarnazione del Verbo (due nature nell'unità dell'ipostasi, o unione ipostatica), e (concilio di Calcedonia del 451) il suo significato come evento salvifico universale. In questi concili la riflessione teologica, parallela a quella dei santi Padri, proseguendo il tragitto già seguito nel Nuovo Testamento stesso, si eleva, attraverso varie peripezie, dalla soteriologia e da una cristologia funzionale (alla vita di fede), a una cristologia ontologica, e, in pari tempo, dalla Trinità economica alla Trinità immanente.

Come è evidente, non è questo il luogo per descrivere nei suoi particolari lo sviluppo delle varie forme di cristologia dei primi quattro secoli, e ancor meno quello del periodo posteriore, che su di esso s'innesta[4]. Qui, ripetiamo, interessa il fatto che queste forme di cristologia espresse in seno ad una comunità di fede nata e normata dal pensiero biblico, e quindi tenuta insieme dal consenso alla fede biblica, si esprimono in un linguaggio diverso da quello scritturistico, in un linguaggio cioè, che, per essere compreso, va situato nell'ambiente culturale delle controversie cristologiche di allora, che portarono ad una comprensione del mistero di Cristo al livello

[4] Su questo argomento, come è naturale, la bibliografia recente è ricchissima: mi limito a segnalare la chiara esposizione della cristologia di Marcello Bordoni, *Gesù di Nazaret. Presenza, memoria, attes*), Brescia 1988, e i tre volumi del suo *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica,* I-III, Roma 1985-1986.

della cultura greca dei secc. IV-V. Nella cristologia dei primi secoli e in particola nella ricerca circa la natura dell'incarnazione del Verbo (del rapporto tra umano e divino in Cristo), l'incontro con la cultura extra-biblica si era verificato in ambiente ariano e apollinarista, che tendeva a spiegare l'unità del Verbo (*Logos* divino) e della carne (*sarx*) ricorrendo, come si era iniziato a fare nella seconda metà del sec. III, allo schema neoplatonico della sintesi naturale (*synthesis anthropôeidès*) dell'anima e del corpo nell'uomo[5]. Un'altra linea, che poi sfociò nel nestorianesimo, spiegava l'unità reale in Cristo insistendo piuttosto sulla distinzione tra il creato (*anthropos*) e l'increato (*Logos*) con una chiara dipendenza dalle idee stoiche allora correnti: l'ortodossia fu salvata quindi dal concilio di Nicea con il concetto di *homoousios*, e dal dogma calcedonese, che parla di un'unica *hypòstasis* (quella del Figlio) e due nature (l'umana e la divina che sussistono nell'unica ipostasi).

Pertanto, i Padri e soprattutto i concili ritennero di garantire l'ortodossia cristologica (fondata sul consenso fondamentale a quella che abbiamo designato come "cristologia implicita" di Gesù) pur utilizzando *anche* un vocabolario composto di termini lontani dal linguaggio scritturistico, propri di correnti filosofiche di allora Del resto tutto ciò era analogico a quanto, in certa misura, era avvenuto nel Nuovo Testamento stesso, i cui diversi modelli di cristologie, "esplicitando" la "cristologia implicita di Gesù", ne adattarono, senza tradirlo, il contenuto a contesti culturali diversi, attribuendo a Gesù titoli diversificati ma, secondo la loro

[5] Cf. H. de Riedmatten, *La christologie d'Apollinaire de Laodicée*, Studia Patristica II, Berlino 1957, 208ss; H. A. Wolfson, *Philosophical Implications af Arianism*, in *Dumbarton Oaks Papers* 12 (1958) 3ss; A. Grimler, *Apollinarism, The "Heavenky Man"*, in *Christ in Christian Tradition*, London 1965, 223ss; F. Ricken, *Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus*, in *Theologie und Philosophie* 44 (1969) 321ss; C. W. Mönnich, *De achtergrond van de ariaanse christologie*, in *Tijdschrift voor Theologie* 4 (1950) 378ss.

convinzione, convergenti sull'evento del crocifisso-risorto, sulla sua identità personale di Figlio di Dio.

§ 2. Ellenizzazione del kerigma?

Ma proprio a causa di questa discrepanza tra le cristologie postbibliche e quella (o quelle) della Scrittura, in passato Lutero criticava le formule cristologiche, particolarmente quella di Calcedonia sulle due nature (umana e divina) di Cristo nell'unità della persona divina, e recentemente si è parlato di ellenizzazione radicale del messaggio cristiano, e se n'è proposta una deellenizzazione altrettanto radicale, onde eliminare gli elementi estranei o addirittura *contrari* al cristianesimo, e mantenere puro il consenso dei credenti che ha la sua "norma normante" nel "Kerigma autentico". E, come già detto, alcuni, soprattutto Bultmann[6], andando sino alla radice, hanno ritenuto problematico persino il rapporto tra il momento scritturistico della cristologia e le parole e i fatti stessi del Cristo, e giungono sino a sostenere che i testi scritturistici stessi non sono in grado di dirci alcunché su un Gesù storico, poiché essi testimoniano soltanto la fede della Chiesa. Del resto, sostiene Bultmann, del Gesù storico c'interessa soltanto il *dass* (*che* egli è esistito ed è morto) e non il *wass* (*che cosa* egli sia stato ed abbia fatto), c'interessa non il fatto accaduto (*Historie*) bensì il significato del fatto per noi (*Geschichte*).

Vari discepoli di Bultmann non hanno seguito sino in fondo il maestro, e c'è una tendenza a sottolineare l'unità tra parola di Cristo stesso e parola della Chiesa nella stessa Scrittura e nella Tradizione. Ma questa unità esige di essere spiegata, per superare le critiche, indirizzate soprattutto al dogma conciliare, di accogliere, per il tramite e a causa del-

[6] Per una completa descrizione di quanto si dice qui cfr. soprattutto R. Bultmann, *Nuovo Testamento e mitologia*, Brescia 1970, 160s.

l'ellenizzazione, elementi contrari o estranei al cristianesimo, elementi che occorre eliminar*e* dal dogma per ritornare se non al Cristo stesso, almeno al kerigma primitivo autentico. In altre parole, gli elementi ellenistici del dogma sarebbero dei *rivestimenti* del kerigma autentico, appunto estranei e ostili al kerigma, e *basterebbe* eliminarli per tornare al kerigma autentico, che è l'autorità prima e ultima, obbedendo alla quale si realizza il consenso dei credenti nella fede.

Ma contro certi semplicismi, l'avvento delle scuole ermeneutiche ha dimostrato che, rispetto ai testi antichi, non si può adottare un metodo di eliminazione del loro rivestimento per coglierne un nucleo genuino (che li rende interessanti per noi), bensì occorre operare in termini di *interpretazione*: essa permette di spiegare come sia stata possibile la fedele ricezione del pensiero biblico in autori e in testi legati a forme di pensiero non bibliche.

A questo proposito, più sotto ci rifaremo, quasi a modo di esemplificazione, ai risultati metodologici ottenuti recentemente su questo punto dall'esegeta André La Cocque e dal filosofo Paul Ricoeur, specialista in ermeneutica, basandosi sulle rispettive analisi di testi dell'Antico Testamento[7].

Ma, come abbiamo premesso, prima ci soffermeremo con qualche insistenza sulle convinzioni o princìpi di fede in base ai quali la Chiesa sin dai tempi apostolici fu sempre convinta che negli scritti post-apostolici (concili, Padri, dottori e *magistri*, teologi scolastici, scrittori mistici…) è presente il pensiero contenuto nel Nuovo Testamento, di cui tali scritti extra-biblici sono interpretazione: proprio per tale ragione, nonostante la forte presenza di filosofie estranee al mondo biblico, la Chiesa, pur sostenendo sempre l'unicità innegabile della Scrittura (il canone biblico), ritiene che anche questi scritti non biblici sono intrinsecamente legati alla Scrittura,

[7] Risultati esposti in un'ampia Prefazione del loro libro *Thinking Biblically. Exegetical and Hermeneutical Studies*, Chicago-London 1998, basati sull'esame esegetico ed ermeneutico di vari testi biblici.

esercitino quindi una autorità dottrinale nella formazione e nella preservazione del consenso nella fede.

Come si vedrà, questa convinzione cominciò a vacillare e a perdere chiarezza già durante il sec. XIV e, nel secolo successivo soprattutto con la Riforma, ed è stata nuovamente chiarita dal Vaticano II (*Dei Verbum*). Preambolare, dunque, a questa controversia ci sembra il problema della conoscenza di Dio da parte della ragione, al quale è dedicato il seguente punto. Se infatti si mortifica il ruolo della ragione nei confronti di ogni conoscenza genuina di Dio, si demolisce la giustificazione di quello viluppo dottrinale del kerigma, che è opera della ragione che riflette sulla fede.

§ 3. Due sapienze, due vie per la conoscenza di Dio?

Nel processo seguito comunemente dalla ragione (particolarmente dalla filosofia) per la conoscenza di Dio, e nell'insegnamento di varie religioni che si occupano del divino, Dio è al termine della ricerca razionale di un principio che, non trovandosi nel mondo stesso, è al di fuori di esso ed è atto a spiegarne ragionevolmente l'esistenza e l'essenza a partire dal mondo stesso. Differenziandosi dalle altre religioni, invece, la religione biblica, parlando di Dio, non fa riferimento (pur non negandola) ad una realtà esterna a Dio (il mondo), ma sostiene di conoscerlo in seguito ad un'iniziativa personale di Dio stesso (la rivelazione), con la quale Dio, per sua insondabile e inattesa decisione, si è scelto (*eletto*) un popolo e ha stretto con esso un patto (*alleanza*), che logicamente include una *promessa*.[8]

La conoscenza del Dio biblico (che è il Dio dei cristiani) dunque non è in alcun senso anteriore a questa inattesa

[8] Cf. l'ampio e originale sudio di Christian Duquoc, *Alliance et révélation*, in AA.VV., *Initiation à la pratique de la théologie*, I, Paris 1982, 7-76.

rivelazione da Lui liberamente stabilita mediante la sua Alleanza. Per questa ragione essa si diversifica da ogni altra conoscenza di Dio eventualmente raggiunta o, per lo meno, raggiungibile attraverso un processo razionale. Si tratta infatti di una conoscenza provocata appunto dall'inatteso e quasi paradossale intervento di Dio stesso, la cui esperienza permette di sapere qualcosa di Lui, mentre invece ogni altra eventuale conoscenza razionale di Dio da parte dei filosofi e quella sostenuta da tutte le altre religioni, è frutto di ricerca umana, la presuppone e in qualche modo ne riceve certezza.

Questa natura diversa e, potremmo dire, concorrenziale di queste due vie di conoscenza di Dio è sottolineata da Paolo nel discorso sulla "sapienza umana" (le speculazioni del pensiero e gli artifici della retorica) da un lato, e sulla "sapienza di Dio" (la conoscenza nata dal solo comunicarsi di Dio stesso accolto nella fede) dall'altro ed è giustificata dall'Apostolo basandosi particolarmente sull'esempio della croce di Cristo, il cui *logos* (inteso come annuncio della croce e presenza di essa nell'annuncio stesso) è giudicato stoltezza, stupidità da coloro "che si perdono, mentre invece per quelli che si salvano… è potenza di Dio"[9].

Questa rigida contrapposizione paolina della sapienza di Dio ad ogni sapienza padrona del proprio percorso, esalta dunque una paradossale via conoscitiva in cui Dio entra in comunicazione con l'uomo precisamente per la mediazione di ciò che l'uomo giudica spontaneamente non divino (incarnazione "chenotica", vita umana, tentazioni, persecuzioni, condanna, passione, morte di Cristo Verbo del Padre): a questo paradosso (che fa appello alla debolezza del Cristo manifestata massimamente nella croce) si può riferire anche un'altra espressione usata da Paolo in un altro contesto, ove egli "si vanta volentieri" delle sue proprie debolezze (oltraggi, ristrettezze economiche, persecuzioni, angosce per

[9] Cf. *1Cor* 1, 18-26.

amore di Cristo) e persino di una “spina trafitta nella sua carne” (probabilmente una grave malattia cronica che gli doveva creare non indifferenti difficoltà nel ministero apostolico): l’Apostolo si gloria di queste miserie, perché, dice, in esse rivive “la potenza di Cristo”, che gli ha detto: “ti basta la mia grazia, la mia potenza infatti si manifesta pienamente nella debolezza”[10].

In altre parole, ciò che per l’uomo naturale sarebbe il non-divino di Dio, l’opposto di Dio (la debolezza, l’impotenza, la nudità nella mangiatoia, la tentazione, la solitudine nel Getzemani, il tradimento e l’abbandono da parte dei suoi e apparentemente anche da parte di Dio, la morte di croce) diventerebbe invece il luogo della comunicazione di Dio, dove Dio, offrendosi all’umanità, si fa conoscere. Tale conoscenza di Dio, che deriva dall’esperienza rivelativa (Rivelazione) iniziata con Abramo e culminata nell’incarnazione di Dio, deriva cioè dall’incredibile, assurdo e scandaloso (per la ragione) comunicarsi e donarsi di Dio alla creatura ragionevole precisamente in una forma concreta contraria a quella che la ragione attribuisce necessariamente all’essere di Dio: e proprio per questo essa entra logicamente in contraddizione con la conoscenza filosofica di Dio, la quale, dicendosi certa che Dio è la ragione di tutto ciò che esiste, ritiene di poter stabilire ciò che è degno o indegno di Lui, identificandolo con ciò che è ragionevole o irragionevole per noi.

a. La risposta protestante

La tradizione iniziata da Lutero e accettata oggi anche da qualche teologo cattolico, non solo esaspera questa opposizione tra le due vie della conoscenza di Dio, ma persino contesta ogni altra conoscenza di Dio non originata nella parola di un Dio (quello biblico), che si lascia inaspettatamente incontrare, che si dà a conoscere in un modo del

[10] Cf. *2Cor* 12, 17-19.

tutto inatteso, paradossale, “scandaloso”, un modo che raggiunge l’acme in Cristo, e si fa conoscere supremamente solo in Cristo e, segnatamente, in Cristo povero, umiliato, nudo, crocifisso.

Ci limitiamo a riportare alcune sue espressioni indicative: “Dio non vuole essere conosciuto se non per mezzo di Cristo”[11]; “all’infuori di Cristo non si dà alcun Dio”[12]; “tutte le parole della Scrittura fluiscono dal Dio rivelato, che puoi palpare in un determinato luogo, averlo legato a delle parole”, un Dio che non è “vuoto, nudo, ma che si diede in certe parole, segni e luogo”[13]; “inizia la tua sapienza e scienza da Gesù Cristo e dì: *non conosco altro Dio che in quel preciso uomo, e dove te ne viene indicato un altro chiudi gli occhi*”[14]; “non cercare Dio in nessun altro luogo che in Cristo che giace nella mangiatoia o in altro luogo, in croce”[15].

Il teologo autentico, secondo Lutero, si occupa di ciò che, dell’essere di Dio, è visibile e rivolto verso il mondo, come si manifesta nella passione e nella croce di Cristo; si occupa cioè di ciò che è visibile dell’essere di Dio, la sua umanità, la sua debolezza, la sua pazzia. Il cattivo teologo, invece, si preoccupa di conoscere la natura invisibile di Dio attraverso la sue opere, cerca la conoscenza della potenza, della divinità, della saggezza, della giustizia, della bontà divine…, una conoscenza cioè che non lo rende né saggio, né degno, come dice Paolo ai Romani 1, 22 parlando degli “antichi teologi” (i filosofi pagani). Dato che questi ultimi “avevano abusato della conoscenza di Dio fondata sulle sue opere, Dio volle nuovamente essere conosciuto mediante le sue

[11] WA 40/I, 602: “*Deus non vult cognosci nisi per Christum*”.

[12] WA 37, 43.

[13] WA 42, 11: “*Omnia scripturae verba fluunt a Deo revelato, quem possis palpare certo loco, verbis habere alligatum*”.

[14] WA 8, 28: “*Lass dir nicht einreden quod sit alius Deus quam qui est missus. Incipe sapientiam et scientiam tuam a Christo et dic: nescio alium Deum quam in illo homine et ubi alius ostenditur, claude oculos*”.

[15] WA 33, 81.

sofferenze; in tal modo, riprovando questa sapienza delle cose invisibili raggiunta attraverso la sapienza di quelle visibili, Dio volle (come dice Paolo *1Cor* 1, 21) che quelli che non onoravano Dio quale si manifesta nelle sue opere, l'onorino come colui che è nascosto nella sofferenza. Pertanto, concludeva Lutero, *la vera teologia e la conoscenza di Dio sono in Cristo, il Crocifisso* [16]**.** "Per prima cosa devi sapere che la Sacra Scrittura è un libro che mette in ridicolo la sapienza di tutti gli altri libri: solo essa infatti insegna la vita eterna e nessun altro. Perciò devi disperare assolutamente del tuo spirito e della tua ragione. Con essi infatti non ci arriverai; anzi, con tale presupposizione, precipiterai te stesso e gli altri dal cielo negli abissi infernali, come accadde a Lucifero"[17].

Questa tendenza teologica pertanto rifiuta l'*ontoteologia*, che concepisce Dio come Essere supremo e l'essere in cui l'essenza e l'esistenza, l'essere (essenza) e l'operare (natura) non si distinguono; e per tale ragione Lutero contrappone all'*ens a se*[18] (il Dio dei filosofi) alla visione cristiana di Dio, "contenuta" nell'esperienza di fede, detta Rivelazione, in cui si accoglie il proporsi gratuito, inatteso e assolutamente libero di Dio nel suo proporre al suo popolo la sua Alleanza culminata in Cristo[19]. Di qui il forte e caratterizzante accento posto ancor oggi dalla teologia protestante

---

[16] Cfr. le *Tesi* 19 e 20 di Wittenberg.

[17] WA 50, 157.

[18] Evidentemente qui mi riferisco solo ad ARISTOTELE, *Metaph*. c. 7 1 12 e a S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa teologica* I 3 4 ("Deus non solum est sua essentia, sed etiam suum esse"); *ivi*, I 4 2 ("Deus est ipsum esse per se subsistens"), *In I Sent.* d. 8 q. 1 a. 1 ("In Deo ipsum esse suum est sua quidditas") etc.

[19] Cf. J. Beaufret e Altri, *Heidegger et la Question de Dieu*, Parigi 1980, 125-169. - Questa radicale contrapposizione non è accolta dalla maggioranza cattolica, che si richiama al Vaticano I, che, pur non ponendo sullo stesso livello le due vie della conoscenza di Dio, non insiste neanche nel proporre come normativa la conoscenza rivelatrice di Dio presentandola come l'*unica* vera conoscenza di Dio.

odierna (al seguito, come accennerò, di K. Barth) sulla tesi contraria ad ogni approccio alla conoscenza di Dio che nasca al di fuori della parola profetica e al di fuori del contesto dell'Alleanza, nel quale Dio ha rivelato il proprio nome, come si legge nel libro dell'Esodo: "Mosé disse a Dio: Ecco, io arrivo dagli Israeliti e dico loro, 'Il Dio dei vostri Padri mi ha mandato a voi'. Ma mi diranno: 'Come si chiama?'. Dio disse a Mosé: 'Io sono colui che sono. Tu dirai così ai figli d'Israele'"[20].

b. La posizione di K. Barth

Mi sia permesso, dunque, trattenermi un po' di più su Barth, dato che, su questo punto, ha influenzato sia la tradizione luterana che quella calvinista. È risaputo che, sotto l'influsso di Schleiermacher, Rittschl e Troeltsch, il pensiero teologico protestante venne orientato soggettivisticamente a tal punto che la rivelazione veniva fondata in un'esperienza religiosa estetica. Contro questo neo-protestantesimo soggettivista (l'espressione è di Barth), egli stesso sostiene invece l'oggettività della rivelazione. Si propone d'insegnare che Dio è Dio e resta Dio anche nella sua rivelazione. Rivalorizzando l'insegnamento di Lutero e Calvino (anche se non nasconde la preferenza per il secondo) e sotto l'influsso di recenti teologi protestanti, tra cui Kierkegaard, mette tutto l'accento sull'*infinitamente qualitativa* differenza che c'è tra tempo ed eternità, Dio e creato, e, fondandosi radicalmente su questa posizione dottrinale, parla di Dio come del *totalmente-Altro*, rigetta ogni possibilità di raggiungere qualche verità su Dio a partire dal creato, nega radicalmente la *conoscenza naturale di Dio*, e sostiene che proprio a causa della dottrina cattolica dell'*analogia entis* egli non può diventare cattolico.

Pertanto, a suo dire, la rivelazione può essere soltanto una rivelazione in cui Dio stesso rivela se stesso, può essere

[20] Cf. *Es* 3, 13- 14.

soltanto un *atto* di cui Dio stesso è soggetto e oggetto. È una rivelazione che presuppone una confessione di fede in Dio come colui che rivela (Padre), che è rivelazione (il Figlio) ed è rivelazione per gli uomini (lo Spirito Santo). La rivelazione di Dio è la "Parola" (perciò la teologia è *teologia della Parola*). Di questa Parola K. Barth distingue una triplice forma o figura: la Parola, che ha assunto la carne, la Parola scritta e la Parola predicata. La sua forma o figura esteriore è creata e peccatrice, come ogni realtà creata dopo il peccato. La forma o figura è per la creatura il mezzo con cui essa può esperimentare il Dio-con-noi. È così che Dio si rivela in Cristo, che ha assunto la forma umana. Secondo la forma umana, continua Barth, Cristo viveva visibilmente tra di noi, ma la sua divinità restava sconosciuta per il non credente. Questa rivelazione in Cristo è dunque, nel pieno senso della parola, una rivelazione del nascondimento che resta nascosto. Egli tenta di spiegare ciò ricorrendo anche lui, con Fr. Overbeck, al concetto di *Urgeschichte* (la storia originaria). Il tempo in cui noi viviamo infatti è infinitamente qualitativamente diverso dall'eternità di Dio, e la nostra *Historie*, intesa, ripeto, come fatto o realtà esteriore accaduta (mentre per *Geschichte* s'intende il significato del fatto per noi), non può rivelare alcunché di Dio. Mediante l'agire di Dio nei fatti e con in fatti storici, la rivelazione diventa storia, e tuttavia la storia non diventa una rivelazione. Ciò che avviene nell'uomo che crede e riceve la rivelazione di Dio non è dunque un fatto della sua psicologia, ma è "storia originaria" (*Urgeschichte*) *in Dio*: non è fatto storico, e per questa ragione la rivelazione, come pure la grazia, si sottrarre ad un approccio mediante qualsiasi analogia umana[21]. L'azione di Dio nella rivelazione entra in

---

[21] "La grazia è la buona libera volontà di Dio di accoglierci [...]. La grazia non diventa una forza psichica in *questo* uomo, una forza fisica in questa natura, una forza cosmica in questo mondo. Essa è e rimane

contatto verticalmente (dal cielo) con il mondo (la terra), con l'evento storico, e, per questa ragione, questo evento storico resta infinitamente qualitativamente diverso dalla realtà *esteriore*, dal fatto accaduto, dalla realtà creata. Anche la forma stessa della Scrittura o della predicazione non è rivelazione, ma parola relativamente insufficiente, e, soltanto a causa dell'azione di Dio, questa Scrittura o predicazione è parola di Dio. Per il credente questa rivelazione sarà realmente parola di Dio soltanto quando all'uomo viene rivolta la parola da Dio nella *fede.* È questa fede che è rivelazione di Dio all'uomo: ciò significa che anche in questa fede Dio non rivolge, non indirizza la sua parola ad una qualche facoltà o qualità propria della creatura, bensì *crea* Egli stesso questa facoltà. Insomma - e questo è importante rilevare - nell'uomo non c'è alcun punto di contatto, di aggancio con Dio. Questa fede pertanto non è una permanente qualità infusa da Dio nell'anima e il cui soggetto è l'intelletto umano (come dicono i teologi scolastici parlando dell'*habitus fidei*), ma è anch'essa un'*azione* di Dio: solo così ci rendiamo conto che la fede è *grazia*, e che questa fede è in coloro che prenderanno parte all'eterna beatitudine in virtù della predestinazione, cosicché la resurrezione è l'unico punto di contatto tra Dio e il mondo[22].

c. La risposta dei cattolici

I cattolici generalmente, al seguito dell'insegnamento dogmatico del concilio Vaticano I (canone 1° del *De reve-*

---

sempre forza *di Dio*" (K. BARTH, *L'Epistola ai Romani*, a cura di Giovanni Miegge, Milano 1993, 67.

[22] È evidente la correlazione di tutto ciò con la concezione protestante della giustificazione del peccatore mediante la *sola fede senza alcuna sua opera*, fede che essa stessa è al cento per cento dono divino mediante il quale l'uomo crede che Dio lo ha salvato *in Cristo* e pertanto non gli imputa più i suoi peccati: sul piano ontologico tale giustificazione non consiste in un cangiamento *ne*l peccatore, mentre per la Chiesa cattolica la "giustificazione" del peccatore è passaggio da uno suo stato ontologico ad un altro.

latione)[23], secondo cui la "luce naturale della ragione" potrebbe con sicurezza riconoscere l'unico vero Dio a partire dal mondo creato, criticano e spesso attribuiscono una forma di "tradizionalismo" a chi sostiene radicalmente la posizione protestante di cui abbiamo appena parlato. Ritengono tuttavia che anche questo dogma di fede conciliare necessiti di una interpretazione.

In primo luogo, sostengono che, se si tiene presente la storia della salvezza, il problema della conoscenza di Dio può essere affrontato distinguendo fra possibilità di conoscere Dio e il conoscerle di fatto: il concilio Vaticano I parlerebbe soltanto della possibilità di conoscere Dio *in sé* fornita dal Creatore alla natura umana (più precisamente al "lume naturale della ragione"), ma il Concilio stesso non preciserebbe se questa possibilità si sia mai realizzata. Il peccato originale, aggiungono, potrebbe aver indebolito a tal punto tutte le possibilità di una conoscenza puramente naturale di Dio, che rimarrebbe solo la possibilità di conoscere Dio mediante la grazia che viene da Cristo.

Altri cattolici, poi, distinguono solo concettualmente, ma non *separano* realmente l'ordine naturale e l'ordine soprannaturale o della grazia, ritengono che la pura ragione umana *potrebbe* conoscere Dio in modo generico ma non così chiaramente e precisamente come Egli stesso si dà a conoscere nella rivelazione. Per altri cattolici, invece, quando si parla dei due ordini suddetti (natura e grazia), il concetto "natura" serve soltanto ad asserire che, anche se Dio non si fosse rivelato, essere uomini avrebbe avuto ancora senso, e, per conseguenza, la rivelazione (il manifestarsi di Dio all'uomo, ossia, la realizzazione dell'eventuale disegno di Dio di intessere un rapporto familiare con l'uomo) sarebbe sempre ed essenzialmente un evento non dovuto, sarebbe sempre pura grazia, anche se esso si verificò nello stesso istante in cui Dio

[23] *Constitutio dogmatica "Dei Filius" de fide catholica"*, Canones, can. 1 (DS 3026; cfr. anche DS 3004).

creò l'essere umano. In questo caso, dunque, l'"ordine di natura" è puramente ipotetico, nel senso che esso, pur essendo concepibile, definibile e distinguibile dall'"ordine della grazia", tuttavia, per volere di Dio, di fatto non è mai esistito, ma viene teorizzato precisamente per sottolineare la libertà assoluta di Dio nel rivelarsi, l'assenza di un qualsiasi obbligo di Dio di rivelarsi: in altri termini, esso serve per riconoscere che la rivelazione divina è totalmente gratuita e soprannaturale, è totalmente inattesa e, in certo senso, è paradossale, "scandalosa per la ragione", essendo mediata dalla realtà creata e, soprattutto in Cristo crocifisso, mediata dall'opposto di Dio, dalla povertà, dall'umiliazione, dalla sofferenza e dalla morte.

Stando a questa seconda visione, dunque, nel creare l'uomo come essere avente un senso, Dio ha voluto *anche* e allo stesso momento porsi come suo orizzonte infinito, come destinatario della sua parola, lo ha voluto cioè anche come suo vero interlocutore. Per conseguenza, il puro "lumen naturale" della ragione, pur essendo concepibile in sé come diverso dal "*lumen supernaturale seu gratiae*", tuttavia non è mai esistito da solo come tale, come semplice luce naturale in cui sono impegnate facoltà puramente umane: di fatto *ogni* conoscenza di Dio è sempre sostenuta dalla grazia già presente e, proprio per questo, essa è un vero e reale conoscere umano e non una sopraffazione da parte di Dio. In tal senso, basandosi cioè su una visione unitaria della creazione e della storia della salvezza (senza tuttavia confondere l'una con l'altra), ogni conoscenza di Dio, ovunque e sempre, *de facto* è resa possibile da una rivelazione divina. Questa seconda visione cattolica (riconducibile anch'essa al Vaticano I) non è di per sé radicalmente alternativa alla posizione protestante di cui s'è parlato qui sopra, e non la rende quindi totalmente inaccettabile per i cattolici. Inaccettabile, invece, dovrebbe essere l'assoluta certezza e soprattutto l'esclusivismo con cui la maggior parte dei suddetti teologi non cattolici sostengono la propria visione.

d. Rilevanza dei due orientamenti per il consenso nella fede

Riassumiamo qui in poche parole questa visione dei non cattolici, perché ci sembra che, riguardo all'autorità incaricata di preservare l'unità della fede (e quindi di postulare il consenso nella fede), da essa dipende l diversità dell'orientamento delle Chiese della Riforma e della Chiesa cattolica. Con le proprie facoltà mentali, dicono i teologi non cattolici, l'uomo può affrontare tutti i settori dello scibile eccettuato quello della rivelazione e della fede. Certo, aggiungono, la fede ha la sua autonomia, è personale, responsabile, liberamente scelta, e, pertanto, l'autorità esercitata dalla parola di Dio non elimina la libertà dell'uomo, ma, al contrario, per propria natura, produce libertà, crea e nutre libertà, e permette alle coscienze individuali e alla comunità di esercitare un'autorità dottrinale in funzione del consenso nella fede, nel rispetto totale dell'autorità primaria della Scrittura. E questa precisazione giustifica l'orientamento delle Chiese della Riforma, che rimise radicalmente in questione il funzionamento magisteriale e gerarchico dell'autorità della Chiesa iniziato nel Medioevo, che, obbligando i fedeli, genera il loro consenso nella fede.

Osserviamo infine che nonostante questo loro riconoscimento della libertà spirituale delle coscienze come criterio per dare il proprio consenso di fede, questi teologi non cattolici sostengono che deve pur esserci da qualche parte un luogo in cui il criterio della verità *non risiede nell'uomo*; un luogo in cui l'uomo deve assolutamente (nel pieno senso di questo avverbio) lasciarsi convincere, deve semplicemente arrendersi alle ragioni dell'Altro e basta; deve lasciarsi soltanto interpellare; un luogo, cioè, in cui egli non è isolato né solo, non è creatore né giudice; un luogo in cui deve soltanto cogliere l'occasione di rendersi conto che è lui ad essere compreso, conosciuto, scelto. Orbene, anche se i teologi cattolici, come quelli protestanti, sostengono che

esiste un mistero dal quale l'uomo (credente) si lascia convincere, altrimenti il mistero resta inconcepibile, tuttavia, proprio quando giunge a questo punto, la visione cattolica si distanzia da quella dei teologi protestanti (particolarmente da quelli che sono sulla linea di K. Barth), cui rimprovera proprio di non salvaguardare sufficientemente l'autonomia umana, o, in altre parole, di non riuscire a spiegare in che modo il credente possa professare *responsabilmente* la propria fede, o, in altri termini, in che modo ci possa essere un consenso nella fede che sia veramente consenso se per averlo si richiede di sospendere la capacità di pensare, che, tra tutte le operazioni umane è quella che ci rende più simili a Dio.

e. Deellenizzazione e perdita di autorità dello sviluppo del pensiero biblico (Tradizione) per la preservazione del consenso

In rapporto poi con la questione di fondo di cui si occupa in questa parte del nostro discorso, la suddetta posizione estremista può concorrere alla perdita di senso del messaggio rivelato in epoche successive alle sue prime formulazioni bibliche, fissato in testi non biblici (simboli della fede, documenti conciliari, scritti dei Padri, dei dottori e dei teologi). Quella posizione può portare quindi alla condanna dell'incrociarsi del pensiero biblico con il pensiero extrabiblico, e a parlare con disprezzo di *ontoteologia*, di ellenizzazione del pensiero biblico, e sostenere la necessità di deellenizzarlo. E ciò infirmerebbe l'esercizio dell'autorità dottrinale di questi testi, e delle comunità, persone e istituzioni ministeriali, autorità che è in funzione della formazione e della constatazione del consenso nella fede proposta dal messaggio evangelico.

Su questo punto, però, il dialogo ecumenico ha portato a riconoscere che in realtà Chiesa cattolica e Chiese della Riforma conservano come patrimonio comune la convinzione della Chiesa antica e medievale di aver ricevuto da

Cristo un'autorità in materia dottrinale; il dialogo ha constato, nel corso della storia, questa autorità è stata esercitata nell'armonia e nell'unità da vari soggetti (comunità o persone e istituzioni ministeriali), i quali, in vario modo, hanno attualizzato fedelmente il messaggio evangelico cui i fedeli danno il loro consenso[24].

Comunque, data l'importanza di questo argomento per il problema del consenso, ci insistiamo. È noto che, in particolare tra i cattolici, si sostiene che, col mutare dei tempi, soprattutto col mutare della società (con il sorgere dei nuovi problemi socio-economici, della tensione tra democrazia e assolutismi politici…), col mutare della cultura, con l'avvento della scienza moderna e della tecnologia, e con le conseguenti tensioni in campo etico – mutazioni che, prevalentemente dal punto di vista della religione, vengono a volte designate come "secolarizzazione" - il discorso su Dio e su Gesù, che precedentemente aveva senso, può diventare e diventa problematico, come lo divenne per uomini della cultura greca. Ne segue che anche oggi il credente, per rendere comprensibile il mistero *immutabile*, ed evitarne ogni relativizzazione, deve innanzitutto individuare il contesto in cui può avere ed ha ancora senso parlare su Dio e Gesù[25]; successivamente, deve cogliere nella grande tradizione del pensiero giudeo-cristiano temi o piuttosto scoprire "traiettorie" che, come in passato, anche nell'odierno contesto rendano possibile il nuovo modo di parlare sensatamente di Dio e di Gesù Cristo. In tal modo, apparirà chiaramente che con il nome di Dio s'intende nominare il più profondo

[24] Questa tesi è tra i principali risultati degli incontri tra teologi cattolici e protestanti, esposti ora in Groupe des Dombes, *"Un seul Maître". L'autorité doctrinale dans l'église,* Paris 2005.

[25] Cf. Commissio Theologica Internationalis (del 1989), *De interpretatione dogmatum,* C. De interpretationis criteriis, III. De dogmate et actuali interpretatione, 3. *De formularum dogmaticarum permanenti valore* (testo integrale di questo Documento in *Gregorianum* 72/1, 1991, 5-37 (qui p. 33).

mistero e il fondamento di certi nuovi inediti contesti umani, nel cui ambito appunto diventa più significativo parlare del Dio rivelato in Gesù Cristo (penso, ad esempio, al tentativo compiuto dalla teologia della liberazione).

Vengono qui molto a proposito anche le affermazioni della Commissione Teologica Internazionale (del 1972), che, a proposito della "permanenza delle [passate] formule della fede", sostiene che esse "devono essere considerate come risposte a *problemi precisi*, ed in tale prospettiva esse restano sempre vere. Il loro interesse costante è legato all'attualità durevole dei problemi di cui si tratta. In più non bisogna dimenticare che le *successive questioni* che i cristiani si pongono sul significato della Parola di Dio con le soluzioni già acquisite sono così vitalmente connesse tra loro, che le *risposte di oggi* presuppongono sempre *in qualche modo* quelle di ieri, *pur non potendosi ridurre ad esse*"[26].

Indubbiamente, insiste questa autorevole Commissione, la questione, sempre fortemente attuale oggi, come lo fu in passato e lo sarà in futuro, riguardante la reinterpretazione dei dogmi, acutizza questo problema della "permanenza delle formule della fede"[27]. Non si può negare, si dice sin dall'inizio del Documento, che la *verità* dei dogmi, pur rivestendo questa permanente validità, va distinta dalle sue espressioni verbali. Infatti, "il mistero stesso di Cristo […] sorpassa le possibilità d'espressione di qualsiasi epoca della storia, e con ciò stesso si sottrae a sistemazioni esaustive": e ciò non è in contrasto con il pensiero di Paolo[28], secondo cui questa unità e pluralità hanno "il loro fondamento ultimo nel mistero stesso di Cristo [quale] mistero di ricapitolazione e di riconciliazione"[29], che, proprio per questo, come dice ancora in qualche modo lo

---

[26] Idem, *L'unità della fede e il pluralismo teologico* (1972), n. 10, in : *Documenta-Documenti (1969-1985)*, Città del Vaticano 1988, 37.

[27] *Ivi*, nn. 10-12.

[28] Cf. *Ef* 2, 11-22.

[29] Commissio Theologica Internationalis cit., n. 1, p. 33.

stesso Apostolo[30], trascende appunto, sempre secondo il Documento, ogni sistemazione[31].

Pertanto, l'altro (già citato) Documento della medesima Commissione, *De interpretatione dogmatum* (del 1989), parlando del "valore permanente delle formule dogmatiche", sostiene che, "*nell'incontro con le diverse culture* e con i mutevoli segni dei tempi, lo Spirito Santo rende costantemente presente il mistero di Cristo nella sua novità. [...Infatti] lo studio della storia dei dogmi mostra chiaramente che la Chiesa non ha fatto semplicemente suo un sistema di concetti preesistente; piuttosto essa sottomise ad un processo di purificazione e di trasformazione dei concetti precedenti, che generalmente provenivano dal normale linguaggio colto, e in tal modo creò delle formulazioni coerenti con il proprio annuncio. Così, ad esempio, basta pensare alla distinzione tra essenza (o natura) e ipostasi, o all'elaborazione del concetto di persona che, in questo modo, non esisteva nella previa filosofia greca, ma fu come un effetto della riflessione sulla realtà del mistero cristiano della salvezza e sul linguaggio biblico. Per questa ragione, il *linguaggio dogmatico della Chiesa è nato parzialmente dalla discussione con alcuni sistemi filosofici,* ma non si è legata ad un determinato sistema filosofico; piuttosto la Chiesa si creò un linguaggio suo proprio nel processo in cui la fede si fa parola, e in tal modo ha espresso con la parola realtà che prima non erano percepite e che precisamente a causa di questa parola fanno parte della tradizione (*Paradosis*) e, mediante essa, all'eredità storica dell'umanità"[32].

---

[30] *Ef* 3, 8-10: "A me, che sono l'infimo fra tutti i santi [i battezzati], è stata concessa questa grazia di annunziare ai Gentili le imperscrutabili ricchezze di Cristo, e di far risplendere agli occhi di tutti qual è l'adempimento del mistero nascosto da secoli nella mente di Dio, creatore dell'universo, perché sia manifestata ora nel cielo, per mezzo della Chiesa, ai Principati e alle Potestà la multiforme sapienza di Dio...".

[31] Cf. nota 29.

[32] "In occursu cum diversis culturis et cum variabilibus temporis signis, Spiritus Sanctus mysterium Christi in eius novitate constanter

§ 4. La natura teologica della "parola" esige una sua autorevole trasmissione attualizzatrice (Tradizione), fattore di consenso

Parlare di validità dei risultati di questo incessante processo di reinterpretazione che porta la Chiesa a sempre nuove formulazioni dottrinali dogmatiche o comunque ritenute autentiche, autorevoli (e quindi postulanti il consenso dei credenti), significa che anche nei testi che le fissato per iscritto, viene trasmesso l'insegnamento affidato ad uomini dal Verbo Incarnato, creduto e predicato dagli apostoli e scritto sotto ispirazione dello Spirito nei libri sacri del canone biblico, in cui la fede si fa parola scritta**.** Precisamente perché in questa trasmissione il vero vangelo è trasmesso (con l'assistenza dello Spirito) nella Chiesa, da comunità a comunità, da vescovo a vescovo, da maestro a maestro, da responsabili a responsabili (ministri), da generazione a generazione…, non solo si parla di "tradizioni", il cui insieme forma *la* Tradizione (la maiuscola è suggerita da Y. Congar) della Chiesa universale, ma si giustifica anche la

---

praesens efficit. [...]. Dogmatis historiae studium clare ostendit Ecclesiam systemata conceptuum iam praeexistens non simpliciter fecisse suum; potius ipsa praevios processui purificationis et transformationis submisit conceptus qui generatim a normali exculto procedebant eloquio et sic locutiones nuntio suo creavit coherentes. Sic, exempli gratia, cogitare sufficit de distinctione inter essentiam (vel naturam) et hypostasim vel de elaboratione conceptus personae qui, hoc modo, in praevia graeca non existebat philosophia, sed quasi effectus fuit reflexionis super realitatem mysterii christiani salutis, *atque supra biblicum eloquium*. Hac de causa, dogmatum Ecclesiae eloquium partim e discussione cum quibusdam sustematibus ortum est philosophiis, sed determinato sistemati philosophiconon est colligatum; Ecclesia potius sibi proprium creavit eloquium in processu per quem fides verbum fit, et sic verbo realitates expressit quae antecdenter non percipiebantus et quae precise per hoc verbum ad Ecclesiae pertinent Paradosi nec, per illam, ad humanitatis historicam haereditatem" (p. 33 del Doc. citato più sopra, alla nota 23).

pratica del principio di autorità da parte della Chiesa stessa: infatti, tutta la Chiesa (comunità, persone autorizzate, istituzioni ministeriali), assistita dallo Spirito Santo, nell'esercizio di questa trasmissione, riflettendo sulla realtà del mistero cristiano della salvezza in Cristo e sul linguaggio biblico, s'incrocia con culture e con sistemi filosofici già esistenti, si serve delle loro categorie (come appena detto, adattandole, se necessario, e anche perfezionandole, arricchendole) e dà vita a formulazioni verbali che trasmettono autenticamente il vangelo e quindi postulano il consenso di tutti i credenti. E in particolare, proprio per questa ragione, anche il linguaggio dogmatico del Magistero istituzionale della Chiesa è nato parzialmente dalla discussione con alcuni sistemi filosofici, senza legarsi ad alcuno di essi. Il ché significa, tra l'altro, che il consenso dei fedeli non riguarda quei sistemi filosofici.

Come trasmissione fedele del vangelo, dunque, la Tradizione non si distingue dall'annuncio di Cristo (e ancor meno se ne allontana o persino lo tradisce), ma è costituita dalla Buona Novella (*evangelium*), ed proprio questo suo riferimento al vangelo assicurato dallo Spirito, esercita un'autorità dottrinale e postula il consenso.

Il fatto che l'attuale Canone biblico (ossia la "regola" in base alla quale si stabilisce l'elenco di libri che fanno parte della Scrittura, escludendone gli altri), di cui si era già avvertito il bisogno almeno nel sec. II, sia frutto di un processo durato sino al IV e V secolo, sta a dire che, cronologicamente, la prima preoccupazione della Chiesa non fu la trasmissione di scritti: centrale nella Rivelazione non era tanto l'insegnamento di una dottrina, ma l'avvento di una Presenza tra gli uomini[33]. Parimenti la Tradizione o trasmissione del vangelo non consisteva nel diffondere un "libro" da leggere, ma nell'annunciare ad altri questa Pre-

[33] Gv 1, 14: "E il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi".

senza. Indubbiamente la fede personale è risposta ossia consenso ai contenuti della Scrittura, ma il primato non spetta agli scritti in quanto tali, che sono soltanto dei canali autentici mediante i quali la Parola di Dio (Gesù Cristo) giunge senza errori al cuore degli uomini nei tempi posteriori agli apostoli, dopo aver toccato il cuore degli apostoli durante la sua vita terrena [34].

Qui non interessa tanto sapere perché e come si sia formato e quindi imposto il canone del Nuovo Testamento, quanto ricordare che i primi secoli cristiani non lo concepivano, al modo odierno, come un canone totalmente "chiuso", e cioè come *unica* autorità che postula il consenso dei credenti. Non si vuol negare che un poco alla volta si affermò dovunque il consenso dei credenti sulla lista dei libri della Scrittura "*propriamente* detta", ma che questa qualifica ("propriamente detta") ci ricorda che in quei secoli il termine "Scrittura" ("*comunemente* inteso") si applicava anche a scritti post-apostolici assenti dal canone del Nuovo Testamento, cui era riconosciuta autorità in funzione del suddetto consenso. Nulla impediva infatti che anche nella loro lettura fatta in seno alla comunità all'inizio della liturgia eucaristica, i credenti esperimentassero quella Presenza, "la parola" che giungeva loro con autorità.

Certo, i libri risalenti all'epoca apostolica erano numericamente limitati, ma oltre ad essi anche altri libri (ad esempio la *Didaché* del 90/100 d.C, la *Lettera ai Filippesi* di Policarpo del 107 ca. …) potevano propiziare un vero contatto con la parola. Si spiega pertanto come, parlando della Scrittura "propriamente detta", il Decreto di papa Gelasio (a. 459) si riferisca alla lista degli scritti strettamente biblici contenuta nel Decreto di Damaso (a. 382), i quali, derivando da Gesù stesso, costituiscono il fondamento del primato della Chiesa romana; ma poiché su questo loro

[34] Vaticano II, *Dei verbum* 11.

fondamento scritturistico sorgono altre strutture, la Chiesa che è in Roma non si oppone alla ricezione di altri scritti oltre quelli della Scrittura, ossia: i concili di Nicea, Efeso e Calcedonia, le opere di Cipriano, Gregorio Nazianzeno, Basilio, Atanasio, Crisostomo, Teofilo, Cirillo, Ilario, Ambrosio, Agostino, Girolamo, la lettera di Leone a Flaviano, e gli scritti di tutti i Padri ortodossi in comunione con la Chiesa Romana, i decretali, gli *Acta martyrum*, le Vite dei Padri. Anche la loro autorità postula il consenso dei fedeli.

Insomma, secondo questa visione dei primi secoli, il carisma scritturistico si estende in qualche misura e conferisce autorità dottrinale, postulante il consenso, anche a uomini post-apostolici, ossia agli scrittori ecclesiastici: le loro opere, pur non potendo attribuirsi il valore del Nuovo Testamento (che sul piano sacramentale si identifica con la parola di Dio)[35], tuttavia, poiché parlano bene della parola, si collocano a fianco della Scrittura. Portando alle estreme conseguenze questa visione, alcuni tendevano praticamente ad attribuire lo stesso valore dottrinale alla Scrittura e agli altri scritti ecclesiastici[36]. Comunque, interessa sottolinearlo qui, non intendono teorizzare l'esistenza di due fonti della fede, bensì l'unità della Scrittura e della Tradizione, quella essendo il contenuto di questa e viceversa. Quando la Chiesa parla, spiega, interpreta la Scrittura e la riesprime anche con categorie e linguaggi diversi da quelli biblici, prendendo persino in prestito quelli della filosofia, lo fa perché vi è quasi costretta dalla parola stessa di Dio contenuta nel

---

[35] In altre parole, la parola di Dio ora si esprime ed esprimendosi si rende presente anche dopo la resurrezione di Cristo nella sacra Scrittura.

[36] Leone IX, Ep. *Congratulamur vehementer* (13 aprile 1053): PL 143, 771s. (in *DS* 686). – Anche nel suo autorevole *Commonitorium* (del 434) Vincenzo di Lérins, dopo aver ricordato il duplice modo di rafforzare la fede, ossia con l'autorità della Scrittura e poi con la tradizione della Chiesa Cattolica, la cui autorità dovrebbe essere congiunta a quella della Scrittura, ricordava già che non si tratta di due autorità distinte e tanto meno contrapponibili (in *ML* 50, 667).

Nuovo Testamento, la quale è, per sua natura, come una forza insita nella tradizione scritturistica, che esige di essere trasmessa con autorità attraverso i secoli e postula il consenso nella fede.

Questa unità di Scrittura e Tradizione giustifica la prassi teologica dei Padri della Chiesa, che pongono l'accento a volte sulla Scrittura, altre volte sulla Tradizione, o su ambedue, oppure sulla comunità ecclesiale, sia perché in essa ha luogo la tradizione (trasmissione) e sia perché la sua storia è la storia divina dell'umanità redenta (per questa ragione ancor oggi la Chiesa considera la storia ecclesiastica come una materia teologica). In breve: secondo il pensiero cattolico del periodo (iniziato già al momento della formazione del Nuovo Testamento) in cui la riflessione e la trasmissione della fede incrocia la filosofia, e la Chiesa se ne serve nelle proprie formulazioni, l'espressione *sola Scriptura* è autentica solo in quanto la Scrittura sacra *è*, nella Chiesa, la tradizione apostolica (iniziata dagli apostoli) e questa tradizione *è* la Scrittura.

Questa visione del rapporto Scrittura-Tradizione (e sviluppo dogmatico) sopravvisse dopo l'epoca patristica (chiaramente a partire da circa il VII secolo) nella teologia medievale, iniziando dalle scuole dell'epoca carolingia sino alla crisi della scolastica nel sec. XIV. Durante questo lungo periodo la sacra Scrittura non serviva a fornire testi da usare in appoggio ad affermazioni teologiche, ma era il quadro in cui la dottrina teologica si situava. E per tale ragione l'insegnamento teologico era concepito come approdo di un processo di comprensione della parola di Dio che si esprime nella Scrittura, processo condizionato dalla situazione dell'uomo nella Chiesa del proprio tempo, dalle passate letture interpretative della stessa Scrittura e dagli eventi contemporanei. Tale è già il pensiero esplicito di Giovanni Scoto Eriugena (+dopo 870)[37], di Ruperto di Deutz[38], di Anselmo di

[37] Cf *De divina natura* lib. 1, c.. 64: PL 122, 509; l. 5: PL 122, 1010.
[38] *De omnipotentia Dei*, 27: PL 170, 477s.

Laon[39], per citare qui soltanto alcuni teologi, che, pur esaltando l'autorità dottrinale unica della Scrittura (che, nel Nuovo Testamento, è l'autorità stessa di Cristo), pur riconoscendone esplicitamente l'unicità quale espressione della parola di Dio, sono tuttavia ben lontani da una lettura fondamentalista della Scrittura, che snerva se non addirittura condanna ogni scritto diverso dalla Bibbia. I teologi medievali sostengono comunemente una chiara distinzione tra l'autorità del Cristo, che manifesta se stesso mediante la Scrittura, e l'inadeguatezza degli stessi agiografi ispirati nell'estendere i libri del Nuovo Testamento. Ciò, ad esempio, fa scrivere ad Abelardo: "C'è forse da meravigliarsi se nei vangeli alcuni elementi sono stati taciuti dall'ignoranza dei suoi scrittori?"[40]. Ma lungi dal condannare in senso assoluto questa inadeguatezza, questi teologi asseriscono che essa fu provvidenzialmente voluta da Cristo, per dimostrarci chiaramente che il vangelo si fonda unicamente sulla sua autorità e non su quella degli apostoli. Solo dopo di ciò, essi aggiungono, Dio suscitò grandi figure, come un Paolo (i cui scritti sono tuttavia nel canone), Cipriano, Agostino e altri. Dato che, come sottolineano ancora questi scrittori. la Chiesa è strutturata dai vangeli stessi, dai quali essa attinge l'acqua per bere, mentre dalla croce riceve il cibo per alimentarsi[41], per via di questa mutua inerenza di Scrittura e Chiesa gli uomini ricevono la Scrittura solo mediante la Chiesa: essa, la Chiesa, è come il giardino del Signore, un giardino al cui centro c'è un'inesauribile fontana, che è la Scrittura , e c'è quindi la vera dottrina che scaturisce da questa fonte[42]. Precisamente per questo mutuo rapporto tra Scrittura e Chiesa, dunque, anche agli scritti non canonici dei Padri, alle

---

[39] *Enarrationes in Matthaeum*, IV: PL 102, 1279.

[40] *Sic et non*: PL 178, 1341.

[41] Gregorio d'Autun, *In Canticum*, II, 4-7: PL 172, 385.

[42] Cf Ruperto di Deutz, *Comm. in Apoc.*, lib. VII, c. XII: PL 169, 1060.

confessioni di fede, ai documenti conciliari, ai testi liturgici, ai catechismi, ai testi giuridici, vengono attribuiti alcuni privilegi della Scrittura, tra cui l'autorità dottrinale in funzione del consenso nella fede dei cristiani, senza porre tuttavia in dubbio il canone biblico[43].

Non è necessario documentare ulteriormente questa visione, la cui tendenza, chiara già in quanto detto sin qui, può così riassumersi. Mentre il canone biblico strettamente parlando è chiuso, invece i suoi confini sono in qualche modo fluidi, ed alcuni scritti, non compresi nel canone in quanto tale, partecipano tuttavia della forza ispiratrice dello Spirito Santo, che nutre la sua Chiesa con la Scrittura, e fa sì che, senza sminuire il canone biblico, essi rientrino in qualche modo nei confini del canone stesso. In altre parole, mentre la Scrittura testimonia con autorità direttamente il Cristo e il suo messaggio, gli scritti posteriori testificano la permanenza della fede in Cristo e nel suo messaggio, in quanto essi derivano appunto dalla Scrittura: "Il vangelo – scriveva, per esempio, Anselmo di Laon – è la sorgente e la somma totale della nostra fede. Da esso fluiscono dei fiumi,

---

[43]Qualche reazione a queste affermazioni medievali può essere vista come nascita della moderna nozione di "tradizione" (coltivata esplicitamente negli ultimi quattro secoli in seguito al decreto del concilio tridentino, 1546 (cfr. DS 1501)), come una delle *due fonti* indipendenti e parallele o giustapposte della divina rivelazione, intendendo la tradizione o come fonte pienamente *autonoma*, il cui apporto costituisce un complemento materiale della Scrittura, o come illuminazione e spiegazione della Scrittura, che materialmente ha una radicale sufficienza, o, infine, come organicamente rapportata alla Scrittura e con la quale ha in comune lo stesso contenuto riguardante l'essenziale della fede. Quest'ultima concezione finalmente è stata meglio chiarita ed enunciata dal concilio Vaticano II (*Dei Verbum* 7-10; 12; 21), che non parla più dio giustapposizione puramente esteriore esteriore di due modi di comunicare la rivelazione divina, e neppure delle verità che non sono contenute nella Scrittura, ma (nella linea patristica e medievale) dell'unità vivente e sul legame essenziale di Tradizione e Scrittura.

ossia, i commentari”[44], perché la conoscenza che quest’ultimi contengono è frutto dello Spirito e ad essa il commentatore è introdotto da persone autorevoli per la loro dottrina e sapienza, attinte dai libri dei Padri e della Scrittura[45]. Lo Spirito è stato dato alla Chiesa per comprendere il senso della Scrittura: lo Spirito infatti ispira alla Chiesa la comprensione degli scritti biblici che egli stesso ha ispirato. Per questa ragione nessuno è in grado di scoprire ed esporre i sensi (quello letterale e quelli spirituali) della Scrittura e dei successivi libri o commenti derivati da essa come dalla loro sorgente, leggendoli da solo: questa lettura è possibile unicamente nella Chiesa.

Tutto ciò farà scrivere a Bonaventura da Bagnoregio che l’unità della scienza teologica è data dall’unità del “soggetto” che essa tratta, il quale, “in quanto contenuto nei libri canonici, è il credibile in quanto tale, e, in quanto contenuto nei libri dei suoi commentatori, è il credibile in quanto intelligibile”[46]. Ciò che il cristiano crede, dirà Tommaso d’Aquino, lo si trova espresso nella Scrittura; se poi vogliamo comprenderlo dobbiamo ricorrere agli *altri scritti*, in cui lo Spirito Santo ha successivamente svelato il senso spirituale degli eventi scritturistici: non meraviglia pertanto che gli scolastici usino la dizione *sacra doctrina* o *sacra scriptura* per indicare sia la Scrittura e sia la teologia dei Padri e dei dottori, poiché unica è la divina rivelazione che fonda ambedue[47].

Per chiarire meglio il concetto di “parola di Dio” il Vaticano II ha avvertito la necessità di riformulare in modo inequivocabile questa visione antica e medievale circa la

---

[44] *Enarrationes in Apocalypsim*, c. 9: PL 162, 1531.

[45] Ugo di San Vittore, *Eruditio didascalica*, lib. 6, c. 4: PL 176, 894s.

[46] *Breviloquium*, p. 1, c. 1, n. 4.

[47] *Summa teologica* I, 2, ad 2; anche Bonaventura usa le stesse espressioni (ad esempio in vari punti del *Prologo* del suo *Breviloquium*.

stretta congiunzione e intercomunicazione tra Scrittura *e* Tradizione ecclesiastica, per cui “esse formano in certo qual modo una cosa sola e tendono allo stesso fine”. Infatti, spiega la *Dei Verbum*, ambedue “scaturiscono dalla stessa sorgente divina”, poiché “la Sacra Scrittura è parola di Dio, in quanto scritta per ispirazione dello Spirito Santo”, e “la Sacra Tradizione trasmette integralmente la parola di Dio […]: pertanto, ambedue devono essere accettate [postulano il cosenso] con pari sentimento di pietà e riverenza”[48], e ambedue [Scrittura e Tradizione] “costituiscono un solo sacro deposito della parola di Dio […]: nell’adesione [consenso] ad esso tutto il popolo santo […] *persevera* assiduamente nell’insegnamento degli Apostoli”[49].

Questa *perseveranza* nell’insegnamento degli apostoli, secondo il Vaticano II, si verifica anche quando, i simboli della fede, i concili, i Padri, i teologi […], la predicazione pastorale, la catechesi, ogni tipo si istruzione cristiana, nella quale l’omelia deve avere un posto privilegiato”, basandosi “come su un fondamento perenne sulla parola di Dio scritta, insieme con la Sacra Tradizione”, in questo fondamento “vigorosamente si consolida e *ringiovanisce sempre*”[50]. Abbiamo così un elenco di testi che esercitano, nell’armonia e nell’unità, un’autorevole attuazione fedele del messaggio evangelico, e che è un fattore del consenso, con cui le comunità credenti ricevono la loro fede dal messaggio del vangelo, che è l’autorità dottrinale ultima che giustifica e postula e giustifica tale consenso.

Il discorso fatto sin qui, e le precisazioni del Vaticano II, fanno comprendere anche come sia stato possibile l’incontro del pensiero biblico con il pensiero estraneo al mondo biblico

---

[48] Vaticano II, *Dei Verbum* 9.
[49] *Ivi* 10.
[50] *Ivi* 24.

nel processo di trasmissione a tutte le generazioni di "quanto Egli [Cristo] aveva rivelato per la salvezza di tutte le genti"[51]. Precisamente in questa trasmissione di generazione in generazione "*cresce la comprensione*, tanto delle cose quanto delle parole trasmesse […] con la riflessione e lo studio dei credenti. […Infatti] la Chiesa, nel corso dei secoli, tende incessantemente alla pienezza della verità divina, finché in essa vengano a compimento le parole di Dio"[52]. Le parole finali di questo testo intendono ricordare che anche il dogma "definito", la dottrina definitiva dei concili e del romano pontefice, non è semplicemente e in senso assoluto la fine di questo processo di comprensione, ma è un inizio, un indice aperto al futuro, proteso verso nuovi orizzonti, verso la ricerca di nuove determinazioni che esprimano sempre meglio (forse meglio dire *sensatamente*) ciò che deve essere proclamato in ambienti diversi[53]. I concili trinitari e cristologici, e con essi i Padri e i teologi scolastici, come s'è visto, associano Scrittura e Tradizione, anche se quest'ultima è intesa, ripetiamo, come tradizione che, dalla primitiva semplicità della predicazione escatologica di Gesù, si sviluppa verso quella complessa visione del mondo professata dalla Chiesa e dagli scrittori: sviluppo che già alla fine del I secolo produsse i documenti del Nuovo Testamento.

In altri termini, dunque, concili, Padri e teologi scolastici, basandosi soprattutto sulla teologia della parola di Dio e della sua trasmissione, recentemente rimessa chiaramente in luce dal Vaticano II, ritenevano cosa naturale, logica, che la fedeltà alla tradizione anteriore non voleva dire ripetizione materiale, ma era interpretazione compiuta alla luce delle nuove situazioni storiche e con il necessario ricorso (in

---

[51] *Ivi* 7.

[52] *Ivi* 8.

[53] Cf B. Welte, *Homoousios. Gedanken zur Verständnis and zur theologischen Problematik der Kategorien von Kalkedon*, in *Das Konzil von Kalkedon*, Würzburg 1954, 51-80.

maniera appropriata e critica) anche alla lingua e ai concetti filosofici del proprio tempo[54], era cioè parte di quella *traditio vivens*, che ha un passato, un presente e un futuro escatologico[55]. In pari tempo questi testi conciliari accennano, almeno indirettamente, all'autorità dottrinale di comunità e persone, e a quella di istituzioni ministeriali (il magistero *autentico,* "la cui autorità non è superiore alla parola di Dio"[56]), necessarie affinché l'autorità dei testi e quella delle persone e delle comunità, sia esercitata armonicamente e unitariamente, in vista del consenso di tutti al messaggio evangelico.

§ 5. Senso dell'incontro tra pensiero bilico ed extra-biblico secondo l'esegesi e l'ermeneutica

Il discorso prevalentemente teologico-ecclesiologico svolto sin qui ha messo in luce la tradizionale consapevolezza degli autori cristiani secondo cui la natura teologica della parola stessa di Dio giustifica e spiega non solo la possibilità teologica (o ammissibilità teologica) dell'in-

[54] "Un altro problema non meno difficile si presenta allorché si studia la viva tradizione della Chiesa; esistendo infatti nella storia, la Chiesa e la sua teologia, per proporre una spiegazione della fede trasmessa una volta per tutte, devono servirsi necessariamente della lingua filosofica del proprio tempo, e in una maniera appropriata e critica" (Commissio Theologica Internationalis – *Documenta , 1969-1985* cit., pp. 570s.

[55] Sintetizzando questo discorso, la *Dei Verbum* (n. 12) propone questa sequenza nelle operazioni interpretative fondamentali: 1. trattare i testi particolari in termini del loro specifico luogo e della loro intenzione comunicativa; 2. situare i testi singoli in riferimento alla dominante economia della rivelazione biblica; 3. inserire i testi nelle serie delle riletture intra-bibliche e post-bibliche, mediante cui possono emergere delle virtualità originariamente nascoste mediante il progressivo dispiegamento del *surplus* di significato seminalmente presente in precedenti testimonianze rese al Signore d'Israele e al Padre e allo Spirito di Gesù Cristo.

[56] *Dei Verbum* 10.

crocio del pensiero biblico con il pensiero extra-biblico, ma anche l'autorità dottrinale esercitata dai testi, dalle persone e dalle istituzioni nel preservare e accertare le comunità nell'unità della fede proponendo un'attualizzazione fedele al messaggio evangelico, e assicurando che esse ricevono la loro fede da questo messaggio, come autorità ultima. Questa possibilità teologica riceve ulteriori chiarimenti dai positivi contributi della ricerca biblica storicamente orientata e incoraggiata anche nella Chiesa Cattolica a cominciare soprattutto da Pio XII con la *Divino afflante Spiritu* del 1942[57] e poi dalla costituzione dogmatica sulla divina Rivelazione, *Dei Verbum,* del concilio ecumenico Vaticano II.

Gli studi critici della bibbia (certamente almeno quelli che, in inglese, possono dirsi "representative" e in italiano "centristi", che, cioè, evitano le sfide radicali poste dagli "estremismi razionalistici e atomistici di certo criticismo biblico"[58]), contribuiscono fortemente al recupero dell'intenzione comunicativa degli autori profetici e apostolici insita e trasmessa dai loro testi costituenti la bibbia. Pertanto

---

[57] A tale proposito cf. il *Discours* De tout coeur *à l'occasion du centenaire de l'encyclique "Providentissimus Deus"* [di Leone XIII, 18 novembre 1893] *et du cinquantenaire de l'encyclique* [di Pio XII, 30 settembre 1943] *"Divino afflante Spiritu"*, tenuto da Giovanni Paolo II il 23 aprile 1993 (testo originale in francese e traduzione italiana in *Enchiridion biblicum* , Bologna 1993, pp. 1152-1181)..

[58] Su alcuni punti questa esegesi estremista è seguita da qualche studioso più equilibrato, a proposito, per es., della resurrezione corporale di Gesù. – La distinzione tra studi biblici centristi o "representative" e e quelli improntati alla "rationalistic and atomistic extremes characteristic of some works of biblical criticism", è fatta da Raymond E. Brown nel suo intervento ad un convegno-seminario tenuto nel gennaio 1988 a New York a seguito di una conferenza tenuta dal card. Joseph Ratzinger sui moderni problemi dell'interpretazione biblica (cfr. i relativi atti in: Raymond E. Brown et al., S*chriftauslegung im Wiederstreit*, Hsgr. Joseph Ratzinger, Quaestiones Disputatae, 117, Freiburg 1989; e in Joseph Ratzinger et al., *Biblical Interpretation in Crisis. The Raztinger Conference on Bible and Church*, ed. Richard John Neuhaus, Encounter Series, 9, Grand Rapids, Mich. 1989.

il Nuovo Testamento consiste in testi ecclesiali, che furono scritti per credenti in situazioni di primaria importanza anche oggi. E l'esegesi scientifica scopre anche nel Nuovo Testamento delle "traiettoria", che, a loro volta, sono coerenti con i successivi sviluppi nella tradizione della Chiesa (anzi, ecumenicamente parlando, delle Chiese).

Pertanto, anche il recente avvento delle scuole ermeneutiche, chiarendo che, nei riguardi di testi antichi, occorre operare in termini di *interpretazione*, fornisce appunto un'ulteriore spiegazione del come sia stata possibile la fedele ricezione del "pensiero biblico" (non solo del Nuovo Testamento) in autori e in testi legati a forme di pensiero non bibliche, che vanno sotto il nome di Tradizione.

Su questo argomento mi limito, a modo di esemplificazione, ai risultati accennati più sopra, cui sono giunti recentemente l'esegeta André La Coque e il filosofo ermeneutico Paul Ricoeur, che, dopo aver letto e commentato vari testi biblici, espongono tali risultati in un'ampia e densa prefazione del già citato *Thinking Biblically. Exegetical and Hermeneutical Studies*, cui ora dunque mi rifaccio succintamente[59].

Come è noto, nell'esame di testi biblici, l'esegesi criticostorica post-romantica (per esempio quella proposta da Schleiermacher), che riteneva come sola regola ermeneutica l'*intenzione* dell'autore del testo, viene ora integrata da altri criteri. Questi criteri assicurano quella scientificità dell'esegesi, grazie alla quale i commenti *esegetici* possono essere ripresi intenzionalmente da interventi esplicitamente filosofici, in particolare da cultori dell'ermeneutica. Questi ultimi, occupandosi dell'avvenuta ricezione del pensiero biblico in autori legati ad altre culture e ad altre filosofie diverse da tale pensiero (ricezione di cui abbiamo detto le cose essenziali più sopra), a loro volta intendono spiegare come sia giustificabile

[59] Cf. sopra, nota 7.

tale ricezione e per quale ragione i testi nati da essa e le persone, le comunità, le istituzioni che ne propongono i risultati alla fede dei credenti rivestano un'autorità dottrinale funzionale al consenso con cui i credenti recepiscono il messaggio evangelico, norma ultima del consenso stesso.

Da quanto detto, è chiaro che l'ermeneutica non abolisce l'esegesi, ma ne rafforza la scientificità: tra le due c'è diversità e continuità. Infatti, l'esegesi biblica si rivolge prevalentemente a ciò che è *prima* del testo, ossia alla o alle tradizioni già esistenti e in cui il testo si iscrive, e che improntano il testo stesso. L'ermeneutica, continua questo discorso, ma rivolgendo l'attenzione a ciò che è *dopo* l'evento della scrittura del testo, ossia alla sua ricezione nella comunità lungo la storia successiva al testo, o nella lettura dei filosofi e di tutti i destinatari futuri del testo[60].

Non è necessario descrivere il suddetto arricchimento del metodo storico-critico dell'esegesi da parte dell'ermeneutica, ma è utile almeno ritenere che, grazie ad esso, oggi l'esegesi tratta il testo come testo scritto, il quale, oltre ad una storia anteriore alla sua scrittura, ha anche una successiva storia nella sua ricezione da parte di una comunità viva (ebraica e poi cristiana), che lo *recepisce leggendolo e interpretandolo.* Pertanto, questa "ricezione" non è semplice lettura (fosse pure una lettura dotta, erudita), ma è parola *nuova* a proposito del testo e a partire dal testo. E, con-

---

[60] Anche nel citato Discorso di Giovanni Paolo II per il centenario della *Providentissimus Deus* e il cinquantenario della *Divino afflante Spiritu* si legge qualcosa di simile: "la tâche première de l'exégèse est d'atteindre le sens authentique du texte sacré ou même ses differents sens […]. La Bible exerce son influence au cour des siècles. Un processus constant d'*actualisation* adapte l'interprétation [del testo] à la mentalità et au langage contemporains…" (in *Enchiridion biblicum* cit., p. 1176). - I due approcci, benché differenti, non sono del tutto estranei tra loro. L'esegesi, infatti, invita l'ermeneuta a non trascurare la specificità di questi testi e soprattutto a tenere conto dell'originalità del pensare biblico o cristiano presente in essi.

seguentemente, è inaccettabile il *sola Scriptura*, o il ritenere che la Scrittura sia un testo fisso (fondamentalismo), mentre si giustificano sia il detto "la Scrittura cresce con chi la legge" (Gregorio Magno), sia l'insistenza (particolarmente da parte cattolica) sul binomio Scrittura-Tradizione e sulla loro unità, di cui abbiamo parlato. Il "testo" biblico, inscritto esso stesso nel solco di una Tradizione anteriore che in esso cresce, continua ad esistere e a *crescere* a sua volta grazie alla comunità, per l'uso della comunità, per dare forma alla comunità (come si dice: la Scrittura è letta nella Chiesa, dalla Chiesa e per la Chiesa).

Ermeneutica ed esegesi, svolgendo la rispettiva ricerca, ricostruiscono il *cammino di una testo biblico* non solo nel suo formarsi a partire da tradizioni ad esso preesistenti e nella sua successiva ricezione sia da parte della o delle comunità credenti (compito dell'esegesi), sia nella sua ricezione da parte di culture non bibliche, particolarmente da parte di filosofie. Questa seconda ricezione è all'origine della Tradizione cristiana, che, proponendo autorevolmente una costante attualizzazione fedele del messaggio evangelico, assicura in vari modi la fedele ricezione del testo biblico mediante una lettura che lo fa crescere in piena fedeltà con il messaggio evangelico, causa ultima e criterio primario del consenso di fede al medesimo messaggio[61].

---

[61] Qui, basandoci sui risultati del citato lavoro di A. La Coque e P. Picoeur, si potrebbero descrivere i presupposti che hanno reso possibile la suddetta ricezione. Ciò non è essenziale per il presente studio. Vi accenno in questa nota. I testi biblici, pur non usando un linguaggio sapienziale o filosofico, "danno da pensare" al filosofo: è possibile leggervi il pensiero biblico, anche se si tratta di testi irriducibili, non sovrapponibili ai testi filosofici antichi e moderni, che il filosofo esamina quando fa filosofia. Il filosofo, il cui discorso è essenzialmente riflessivo e razionale, si trova spaesato nel leggere i testi biblici, che ignorano il linguaggio razionale dei testi filosofici: per leggerli occorre risalire dietro al nostro discorso scientifico, apologetico, dogmatico…; risalire al linguaggio metaforico, al linguaggio dei libri sapienziali, degli inni-salmi… La lettura dei testi biblici esige questa risalita. Insomma, questi

generi letterari biblici (analogamente ai miti) "danno da pensare", nel senso che possono offrire (ed hanno offerto, di fatto) ai filosofi e ai teologi la possibilità di una loro interpretazione creatrice di senso, nonché una ricettività nei confronti della loro ricchezza. Questi generi letterari biblici pongono essi stessi il senso: ciò equivale a dire che c'è una ricchezza precedente al discorso filosofico, la quale fa sì che, nel recepire questi testi, il primo compito dell'ermeneuta non sia quello di *cominciare*, ma *di ascoltare* ciò che essi gli danno. Tuttavia, ciò che questi generi letterari gli offrono deve poi essere pensato: il filosofo deve, da un lato, rispettare i testi biblici, e poi, dall'altro, promuoverne un senso, un significato "nella piena responsabilità di un pensiero autonomo"; il filosofo opera una *ricreazione della filosofia a contatto con i testi interpretati.* Inoltre, si deve tener presente che il rapporto tra i testi biblici e le comunità storiche di lettura e interpretazione si differenzia dalla lettura di testi filosofici. Infatti, nella ricezione di testi religiosi da parte di comunità religiose (come l'ebraica e la cristiana), si verifica un vero circolo ermeneutico (che, di primo acchito, rende perplesso il filosofo): interpretando le proprie scritture come testi fondanti la comunità di lettura e interpretazione di tali testi interpreta se stessa. Questa eventuale perplessità, però, è superabile, ove si tenga presente che la funzione fondante riconosciuta a quei testi, da un lato, e la condizione storica della comunità religiosa di essere fondata da essi, dall'altro, non sono interscambiabili: infatti, i testi fondanti parlano alla comunità, la informano, l'istruiscono, la comunità invece ascolta, viene informata, accoglie l'istruzione, la professa, la riesprime. C'è insomma diversità di livello, poiché il testo è superiore alla comunità a cui parla. La fede (più che l'obbedienza) è confessione di questa diversità tra la parola del Maestro e la parola del discepolo. Pertanto, per poter percepire qualcosa che possa dirsi pensiero biblico, il filosofo può entrare in questo circolo ermeneutico, parteciparvi in qualche modo, non necessariamente con la fede

VIII

LE NECESSARIE AUTORITÀ DOTTRINALI CARISMATICHE NELLA CHIESA E IL MAGISTERO ISTITUZIONALE DEI VESCOVI E DEL PAPA

Nelle precedenti pagine abbiamo constatato che, nel corso della sua storia, la Chiesa conosce sia l'autorità dottrinale assoluta della Scrittura come rivelazione divina che postula e motiva un consenso incondizionato da parte dei fedeli, e sia quell'autorità della propria parola dottrinale (Tradizione), che, dipendentemente dal fedele consenso alla Scrittura, recepita e vissuta all'interno di una circolazione della vita ecclesiale animata dallo Spirito di Dio, "cresce" e prende senso e forza in una comunione di persone.

§ 1. La necessaria molteplice autorità dottrinale nella Chiesa

Di generazione in generazione, la Chiesa è costantemente convinta di aver ricevuto da Cristo questa autorità in materia d'insegnamento e di dottrina; si tratta di un'autorità che ha del paradossale, poiché nell'esercitarla, la Chiesa deve sottomettersi a ciò che la oltrepassa. Insomma, è un'autorità che, chiedendo il consenso al proprio insegnamento, media il consenso dei fedeli all'autorità assoluta unica della Scrittura.

Per questa ragione abbiamo particolarmente insistito nel rilevare che, per giustificare questa autorità dottrinale della Chiesa e quindi della tradizione dottrinale cui essa dà luogo nel corso della storia, viene tradizionalmente prospettata una certa unità (nella diversità) di Scrittura e Tradizione: i padri, i teologi, il magistero autentico della Chiesa fondano questa unità sulla natura stessa della parola di Dio testimoniata nei testi scritturistici, che esige la propria attualizzazione nelle generazioni future che a mano a mano li recepiscono.

Recentemente, questa autorità dottrinale della Chiesa, esercitata in vari modi e da vari soggetti in dipendenza dalla Scrittura e in funzione del continuo consenso della Chiesa al messaggio rivelato (parola di Dio), che è stato autorevolmente e definitivamente espresso e fissato (per ispirazione divina) nella Scrittura, viene corroborata dall'esegesi scientifica e dall'ermeneutica. Congiuntamente, questi due approcci "scientifici" al testo sacro, giustificano l'autorità dottrinale esercitata, in vari forme e da vari soggetti, dalla e nella Chiesa, fondandosi sulla storia anteriore *e* posteriore alla fissazione scritta dei testi biblici (canone biblico), in cui è stata recepita la divina rivelazione o parola di Dio. Dimostrando con serie argomentazioni, che questa storia non è concepibile e non è di fatto una storia di conservazione bensì una storia di continua ricezione di testi sacri da parte

di una comunità credente, che, recependoli, dà origine a nuovi testi autorevoli, a nuove proposte dottrinali autorevoli: (tradizione ecclesiale). Questa tradizione ha autorevolezza precisamente perché questa autorevolezza della tradizione, proprio perché il testo sacro, fissato immutabilmente in scritto, viene recepito da una comunità credente che ne vive, continua a crescere. Per conseguenza il consenso dato a queste proposte della comunità ecclesiale è consenso all'autorità assoluta della Scrittura, all'autorità assoluta di Cristo, della sua persona e del suo messaggio, in cui si concentra e si riassume la divina rivelazione.

Inoltre, nella nostra esposizione si è avuta l'occasione di notare che questa autorità dottrinale subordinata all'autorità sovrana della Scrittura è attribuita a testi (simboli della fede, documenti conciliari, catechismi, ai quali debbono aggiungersi i testi liturgici - *lex orandi est lex credendi* -, le decisioni disciplinari e in qualche modo gli usi invalsi. Autorità dottrinale inoltre è attribuita, come s'è appena detto, alle comunità composte da persone, perché i suddetti testi (Scrittura), per non restare lettera morta, prendono senso e forza in una comunità di persone (i credenti, i Padri, i dottori, i teologi…). che ne recepisce liberamente, consapevolmente il messaggio, ne vive, e quindi lo trasmette vuoi semplicemente vivendolo, vuoi anche formulandolo dottrinalmente nella predicazione, nelle scuole e in scritti di varia natura.

Ma, in quella esposizione abbiamo anche incontrato delle istituzioni ministeriali (vescovi, tra i quali il vescovo di Roma gode di un primato; presbiteri, vari tipi di concili), che esercitano la loro autorità dottrinale in funzione di un esercizio armonico e unitario delle altre autorità dottrinali appena elencate, mediando il consenso di tutti i fedeli al messaggio di Cristo. Non si vuole quindi prendere in considerazione il magistero di tutti questi soggetti che lo esercitano, ma ci si limita al magistero ministeriale istituzionale,

perché, come avremo occasione di ricordare, i dissidi storici in seno alla Chiesa cattolica e le separazioni nella Chiesa, sono sorti particolarmente a proposito del modo di concepire e, conseguentemente e soprattutto, di esercitare questo magistero detto autentico, a proposito del rapporto tra magistero del papa e magistero dei vescovi e dei concili, e del rapporto con l'esercizio dell'autorità dottrinale della comunità (magistero del popolo di Dio).

*§ 2. Le molteplici autorità dottrinali nella Chiesa e la "*Evangelii nuntiandi*"*

Tuttavia, prima di parlare di questa particolare autorità ministeriale istituzionale nella Chiesa, funzionale al consenso universale da parte dei credenti al messaggio di Cristo, si ritiene utile una breve excursus nella *Evangelii nuntiandi* di Paolo VI (1976)[1], riferendoci particolarmente a quella parte in cui, in modo più ampio, parla di Gesù come *primo* evangelizzatore[2], il cui il *dovere* di evangelizzare per "radunare i figli dispersi di Dio[3], è costitutivo della sua missione evangelizzatrice, che si prolunga in vari modi (non solo quelli istituziali) nella Chiesa evangelizzatrice[4].

Evangelizzare, dice Paolo VI, è vocazione di tutta la Chiesa, è un mandato di Cristo per il presente tempo che è "il tempo della Chiesa": un mandato da Lui voluto, perché la *sua* evangelizzazione rinnovi continuamente la comunità di generazione in generazione, la penetri sino alle radici, e, come ha ribadito il Vaticano II[5], non si limiti a verniciare

---

[1] Si potrebbe tener presente anche la precedente *Evangelica testificatio* del 1971.

[2] Il documento cita in proposito *Lc* 4, 43: "*Dev*o annunciare la buona novella del Regno di Dio":

[3] *Gv* 11, 52.

[4] *Evangelii nuntiandi* nn. 6ss.

[5] *Gaudium et spes* 53.

superficialmente le culture[6]. Di qui l'importanza *primordiale* della testimonianza , con cui un cristiano e un gruppo di cristiani "irradiano in maniera molto semplice e spontanea [non istituzionalizzata, non ministeriale] la fede in alcuni valori che sono al di là dei valori correnti": "tale testimonianza ["senza parola"] è già una proclamazione efficace della Nuona Novella"[7].

Questa testimonianza della vita esige però ancora un annuncio esplicito ("dare ragione della propria speranza")[8], in modo chiaro e inequivocabile del Signore Gesù, attraverso la parola che proclama "il nome, l'*insegnamento*…, il mistero di Gesù di Nazareth"[9]. Ma, nota subito papa Montini, tale annuncio non acquista tutta la sua dimensione , se non quando è inteso, accolto, assimilato e suscita un consenso libero al messaggio evangelico, "un'adesione del cuore" , un'"adesione alle verità che, per misericordia, il Signore ha rivelate [10].

Dopo le sezioni III e IV del documento (sul contenuto dell'evangelizzazione, e sulle vie o "mezzi tecnici" dell'evangelizzazione)[11] e dopo la sezione V sui suoi destinatari[12], giungiamo finalmente al discorso sugli *operai* dell'evangelizzazione[13], ossia sugli operai che proclamano il vangelo soltanto "per ordine, nel nome e con la grazia di Cristo Salvatore", perché, come dice Paolo, "come lo annunzieremo senza essere inviati?"[14].

Qui, rispondendo alla domanda su chi abbia ricevuto da Cristo la missione di andare nel mondo universo a predicare

---

[6] *Evangelii nuntiandi* 14-16.
[7] *Ivi* 21.
[8] *1 Pt* 3, 15.
[9] *Evangelii nuntiandi* 22.
[10] *Ivi* 23.
[11] *Ivi*, rispettivamente 29-39 e 40-48.
[12] *Ivi* 49-58.
[13] *Ivi*, VI, nn. 59-73.
[14] *Rm* 10, 15.

il vangelo, l'*Evangelii nuntiandi*, richiamandosi ai documenti conciliari *Dignitatis humanae* n.13, *Lumen gentium* n. 5, *Ad gentes* n. 1, risponde perentoriamente: è la Chiesa, perché "tutta la Chiesa è missionaria e l'opera evangelizzatrice è un dovere fondamentale del Popolo di Dio"[15].

Se tutta la Chiesa è inviata dal suo Signore ad evangelizzare, segue che in nessun caso evangelizzare è un "atto individuale e isolato" di colui che evangelizza, ma è "profondamente ecclesiale", ossia è compiuto in nome della Chiesa che, a sua volta, "evangelizza "in virtù di un mandato del Signore, e perciò assolutamente nessun evangelizzatore è padrone assoluto della propria azione evangelizzatrice, con *potere* discrezionale di svolgerla secondo criteri e prospettive individualistiche. Ciò ribadisce l'importanza dei rapporti tra Chiesa universale, Chiese particolari, e di precisare il rispettivo compito e responsabilità del papa e dell'episcopato, nel preservare inalterabile il contenuto della fede cattolica: questo contenuto, anche espresso in modi vari e inculturato, deve restare il contenuto della fede cattolica, ricevuta e trasmessa, e che è il messaggio stesso del Cristo[16].

Ciò premesso a proposito della Chiesa tutta chiamata da Cristo ad evangelizzare, e a proposito dell'autorità dottrinale delle comunità, Paolo VI, rifacendosi alle radici evangeliche, sottolinea l'insistenza con cui Cristo affida agli Apostoli la funzione di testimoni e maestri autorevoli del suo messaggio e a Pietro un ministero preminente, che Leone Magno designa come primato petrino[17].

Quindi, il documento passa a esporre l'autorità delle persone e delle istituzioni, abbracciandole in un unico elenco, che, solo in ossequio al fatto appena rilevato, che i primi cenni neotestamentari ai soggetti in cui risiede l'autorità

[15] *Evangelii nuntiandi* 59.

[16] *Ivi* 66.

[17] *Ivi* 67. – Cf. Leone Magno, *Sermo* 69, 3; *Sermo* 70, 1-3; *Sermo* 94, 3; *Sermo* 95, 2.

dottrinale della Chiesa, inizia dalle autorità dottrinali ministeriali, ossia il successore di Pietro, i vescovi e i sacerdoti o presbiteri, i religiosi, i laici, la famiglia, i giovani, i ministeri diversificati recentemente rinnovati[18].

§ 3. Rapporti tra le varie autorità dottrinali (carismatiche e istituzionali) nella Chiesa: cenni storici

Si è insistito nel riassumere questo documento di Paolo VI, e particolarmente la sua sezione VI, che ricorda, elencandole, le figure o modelli che, secondo la Scrittura *e* la Tradizione, sono autorizzati ad esercitare un'autorità dottrinale voluta da Cristo nella Chiesa, figure o modelli, cioè, che contribuiscono variamente a promuove e conservare vivo il consenso della Chiesa all'autorità ultima e assoluta del messaggio evangelico. Nell'elenco di questi "operai" si deve tuttavia introdurre, in base alla Scrittura e alla Tradizione, una distinzione, che è stata chiarita già nei primi secoli cristiani e che per molti secoli è stata tenuta in considerazione teorica e pratica nella vita della Chiesa: vogliamo dire la distinzione tra le varie comunità e persone, da un lato, e le istituzioni ministeriali dall'altro. Solo di queste ultime, come abbiamo premesso, ci occupiamo ora, perché, pur essendo state sempre riconosciute nella Chiesa cattolica e, con modalità diverse, anche dalle Chiese nate dalla Riforma[19], tuttavia nel medioevo, sin dal secolo XI, la

[18] Tutti sono singolarmente e rispeetivamente descritti *ivi,* 67-73.

[19] A questa conclusione giunge, dopo anni di incontri e confronti ad alto livello scientifico avvenuti nell'abbazia francese dei Dombes , un gruppo di autorevoli teologi cattolici e protestanti, i cui frutti sono appena stati pubblicati: cf. Groupe des Dombes, *"Un seul Maître" (Mt 23, 8). L'autorité doctrinale dans l'Église,* s.l. e s.d. [Paris 2005), di cui si attende a breve una traduzione italiana. Soprattutto nel capitolo 1° il Gruppo esamina storicamente e puntualmente i documenti che nell'epoca dei Padri (Clemente di Roma; simbolo della fede; canone

rottura della Chiesa Occidentale con quella Orientale (culminata nel 1054) e il pontificato di Gregorio VII (1073-1085) iniziarono un processo di centralizzazione nella struttura di potere romana e comportarono in Occidente una fissazione sull'autorità del papa *solo*. Pertanto, la critica di Lutero e Calvino e di tutta la Riforma non venne dal nulla[20]. Negli ultimi secoli, sino ai tentativi di rottura, almeno sul piano dottrinale, compiuti dal Vaticano II, la Chiesa si è identificata con un Cristo da essa stessa trasfigurato in un Signore Assoluto, sino al punto di non tener più conto della propria sottomissione all'autorità del vangelo. Le encicliche del secolo XIX, in cui il potere di Cristo è trasferito direttamente e senza esitazione al papa, sono molto eloquenti a questo proposito[21].

Riferendoci pertanto allo schema della *Evangelii nuntiandi*, quanto si è appena detto dovrebbe denunciare la tensione esistente sia all'interno dell'autorità magisteriale istituzionale tra l'esercizio dell'autorità del papa e l'esercizio dell'autorità dottrinale del collegio di cui fanno parte i

---

delle scritture; alcuni Padri molto autorevoli in materia), nell'epoca dei grandi concili (Nicea del 325, Efeso del 431, Calcedonia del 451, Costantinopoi II del 553), negli scritti postniceni di Agostino e di Vincenzo di Lérins, attestano che, oltre al riconoscimento dell'autorità assoluta esercitata da Dio, dal Cristo e dalla Scrittura, la Chiesa ha manifestato il convincimento di aver ricevuto un'autorità (subordinata) in materia d'insegnamento e di dottrina, il cui esercizio ha assunto le varie modalità da noi elencate rifacendoci a Paolo VI.

[20] Nell'appena citato documento del Groupe des Dombes ,il capitolo 2° (cf. *ivi*, 66-118) ricostruisce fedelmente la storia di questa reazione della Riforma e la sua vera natura (che non è contraria agli insegnamenti dell'epoca patristica e medievale sino al secolo XI) e della nuova configurazione del magistero nella Chiesa cattolica dal concilio di Trento el Vaticano II . Ad essa rimandiamo per quanto concerne la storia di questa evoluzione nella Chiesa cattolica.

[21] Sugli inizi di questa giustificazione cristologica (la regalità universale di Cristo) del potere assoluto del papa in quanto incarnazione della regalità di Cristo, cf. Jean Leclercq, *L'idée de la royauté du Christ au moyen âge*, Paris 1959.

vescovi e il papa, sia la tensione e confusione imperante all'interno del rapporto tra l'esercizio del magistero autentico l'esercizio autorevole della missione evangelizzatrice delle comunità e delle persone, Questa autorità delle comunità e persone esterne al magistero istituzionale ministeriale viene ampiamente ignorata al livello dottrinale e pratico. Troppo ignorata nei trattati teorici e nella prassi della Chiesa, nella dottrina e nella vita della Chiesa; ignorati teoricamente e anche praticamente con la ripartizione tra "chiesa docente" e "Chiesa discente", parallela a quella tra membri della Chiesa sudditi e membri superiori, tra governati e governanti; ripartizione che è parallela ancora all'affermarsi teorico e pratico del centralismo, dell'identificazione della Chiesa con il ministero istituzionale, dei chierici, mentre gli "altri", non chierici, "i semplici fedeli", sono figli e sudditi di questa Chiesa, che è la loro madre.

Certo, per difendersi dai pericoli dello spiritualismo, angelismo, escatologismo e spontaneismo[22], ritenuti contrari all'istituzione "visibile", la Chiesa, ha continuato sino a tempi recenti ad esperimentarsi come "societas perfecta"[23] (visione, questa, detta "bellarminiana"[24], non scalfita dell'ecclesiologia del Corpo Mistico, che ha un capo in cielo e uno sulla terra, e neppure da vari altri modelli ecclesio-

[22] Si pensi per esempio alla visione esposta da A. S. Khomiskov, *Oeuvres Théologiques* , Paris 1939, per cui la Chiesa è un organismo vivo, l'organismo della verità e dell'amore; o più esattamente la verità e l'amore come organismo (pag. 58).

[23] Cf. tra i tanti studi, Heinrich Fries, *Mutamenti dell'immagine della Chiesa ed evoluzione storico-dogmatica*, in *Mysterium salutis*, vol. 7, Brescia 1972, 267-346; G. Martina, *La Chiesa nell'epoca dell'assolutismo, del liberalismo e del totalitarismo*, Roma 1973; M. Nédoncelle, *L'ecclesiologie au XIX^{e} siècle*, Paris 1960; Y. Congar, *L'Église de Saint Augustin à l'Époque Moderne*, Paris 1970.

[24] R. Bellarmino, *De Controversiis*, II, 1.3,c. 2:"La Chiesa è una società tanto visibile e palpabile, come lo era la comunità del popolo romano, o come quella del regno di Francia o della repubblica di Venezia".

logici)[25]. È così che sono stati alimentati il clericalismo ecclesiale, l'esclusivismo ministeriale di alcuni con la conseguente esclusione di quasi tutti gli altri "operai" non ministeriali dell'evangelizzazione, il funzionalismo dei capi, ritenuti i professionisti del sacro in una Chiesa classista, la concezione della gradualità della gerarchia vista come un più o un meno (ossia, come detenzione di maggiore o minore potere), la distinzione tra chi esercita un'attività ministeriale autorizzata e autorevole e chi non ne esercita assolutamene alcuna, e la conseguente enfatizzazione della territorialità, giuridicità, istituzionalità. Tutto ciò è stato giustificato appunto fondandosi su un'eccessiva analogia della società ecclesiastica con la società civile.

E'un fatto che ogni tentativo teologico di comprendere la realtà ecclesiale e tentarne eventualmente una regolazione giuridica, rischia di ridurre la costituzione della Chiesa alle costituzioni politiche a noi più note. Ora, se ricorrere ai loro dati sociali e politici è inevitabile da parte di ogni teologia che intenda comprendere la realtà della Chiesa, ciò non comporta necessariamente un'identificazione della Chiesa a questo genere di società: un'identificazione, inoltre, che negli ultimi tre secoli ha avuto come società civile di riferimento quella settecentesca, anche dopo che essa era tramontata ed era stata sostituita da una visione democratica della società.

Partendo da una riflessione sulle società umane perché ci sono meglio conosciute, la teologia della Chiesa tende logicamente, operando una strettissima analogia, a considerare la struttura e l'organizzazione della Chiesa in funzione di schemi giuridici e costituzionali che ci sono più familiari e

---

[25] A. Dulles, *Models of the Church,* New York 1974 parla di "Chiesa istituzionale", "Chiesa Corpo Mistico", "Chiesa sacramento", "Chiesa annunciatrice", "Chiesa serva". Altri modelli in J. Marins e Altri, *Modelos de Iglesia*, Bogotà 1976; cf. anche B. Mondin, *Le nuove ecclesiologie*, s.l. e s.d. [Roma 1980].

così, senza negarlo teoricamente, rischia tuttavia di ignorare o non tener conto del fatto che il mistero della Chiesa è ben più complesso. La Chiesa non è una delle varie "specie" in cui si differenzia il "genere" *societas*. Essa, si potrebbe dire, costituisce un genere totalmente a parte di società. Mentre le società civili esistono in base a una costituzione che si sono data i propri membri, la costituzione della Chiesa non viene dai propri membri, ma deriva dal Cristo e soprattutto, come torna a sottolineare la teologia recente e la dottrina del Vaticano II, la Chiesa vive della vita stessa del Cristo. In altre parole, la Chiesa è soprannaturale non solo per la sua origine, ma per la stessa realtà di cui essa vive. Qui è l'originalità unica di questa "*societas*", la quale è "*perfecta*" non perché non le manca nulla di ciò che si trova nella società civile, ma perché, in quanto "Chiesa di Cristo", esiste grazia alla presenza dello Spirito di Dio che, dopo l'ascesa di Cristo al Padre, lo rende resta tuttavia presente in essa[26].

§ 4. Originalità della struttura plurale e unitaria del magistero autentico: collegio (vescovi e papa) – papa

Tornando alla *Evangelii nuntiandi* a proposito della Chiesa tutta chiamata da Cristo ad evangelizzare e a proposito della multiforme autorità dottrinale esercitata dalle varie istanze (comunità, persone, ministri istituzionali) della Chiesa, si nota che Paolo VI, rifacendosi alle radici evangeliche di questa visione, ricorda in primo luogo l'insistenza con cui Cristo affida agli Apostoli la funzione di testimoni e maestri autorevoli del suo messaggio e a Pietro un ministero preminente, che Leone Magno designa come primato petrino.[27].

[26] Cf. per analoghe considerazioni rinvio solo a Johm L. McKenzie, *L'autorità nella Chiesa*, Torino 1969, qui particolarmente pp. 16-22.

[27] Cf. *Evangelii nuntiandi* 67.

Nel passato, la storia cui abbiamo fatto cenno, ha portato non solo a concepire in modo semplicistico la Chiesa gerarchica (e di riflesso tutta la Chiesa) come una realtà unitaria e plurale nel governo in genere e in particolare, come vedremo ora più da vicino, nel magistero ministeriale detto anche *autentico*, ma, conseguentemente, l'ha spinta ad occuparsi quasi esclusivamente di quest'ultimo (e insistendo, per giunta, unilateralmente sul magistero del papa), con la conseguenza che parlando di consenso, non veniva in mente che si tratta primariamente del consenso assoluto all'insegnamento di Cristo[28].

Infatti, una Chiesa che, ha alla sua testa un capo unico e universale, fa naturalmente pensare ad una sua costituzione monarchica. Ma poiché questo capo è membro di un collegio (episcopale), si potrebbe pensare ad una oligarchia, o anche ad una democrazia, visto che anticamente i vescovi erano scelti dal popolo. Gli insegnamenti ufficiali davano adito a questi pensieri, anche se, in realtà, i vescovi non sono i delegati o i prefetti del papa, per il semplice fatto che il collegio episcopale non riceve la sua missione e il suo potere dal suo presidente. Per questa ragione fu necessaria la dichiarazione emanata nel 1875 dall'episcopato tedesco dopo il concilio Vaticano I[29], e furono benvenute le formulazioni più precise del Vaticano II, che anche se non contraddicono esplicitamente le posizioni del concilio di Trento e del concilio Vaticano I, sono di fatto una reazione a questi concili.

Nel corso dei secoli, parallelamente e dipendentemente dall'evoluzione dell'ecclesiologia dal secolo XI in poi, di cui abbiamo appena parlato, si sono ripetuti tentativi di

[28] Cf. le considerazioni di K. Rahner, *Osservazione sulla situazione della fede oggi*, in AA. VV., *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, Brescia 1982^{2}, 339-357 (specialmente 348-351).

[29] Per il testo rimando alla sua traduzione pubblicata nella rivista *Irenikon* XXIXX, II, pag. 143.

minimizzare l'originalità di questa relazione tra episcopato e papato. Insistendo, da un lato, sulla pluralità e la collegialità (che si manifesta particolarmente ma non esclusivamente in un concilio) si è discusso aspramente per secoli sui rispettivi poteri del papato e del concilio; fu proposto da alcune parti il primato del concilio sul papa, che, dopo il Grande Scisma, nel 1431 il concilio di Basilea voleva accogliere nel diritto ecclesiastico, attentando così alla suddetta originalità della costituzione ecclesiale. D'altro lato, privilegiando unilateralmente il primato del papa, si giunge a vedere nei vescovi dei semplici vicari del papa, come sostenevano gli ultramontani notevolmente presenti nel Vaticano I e vari teologi postconciliari, che praticamente ridussero a nulla la realtà dell'episcopato[30]. Proclamato il dogma dell'infallibilità molti pensarono che i concili ormai fossero inutili, e che, per risolvere qualsiasi controversia *in rebus fidei et morum* fosse sufficiente l'intervento romano: *Roma locuta est causa finita est*[31]. Ciò spiega le note strane reazioni all'annuncio di un concilio da parte di Giovanni XXIII e a qualsiasi ulteriore suggerimento successivo (ad es. del cardinal Martini) di radunare un nuovo concilio. In vari strati della Chiesa sussistono delle visioni estranee alla struttura ecclesiale, che comporta la suddetta originalità del rapporto tra episcopato e papato[32].

---

[30] Così scrive R. P. Beyer nella succitata rivista *Irenikon*, pag, 121.

[31] Non meraviglia quindi che nella devozione popolare e in certe espressioni curiali il papa è quasi identificato con Dio, attribuendogli titoli che più propriamente spettano solo a Dio, come "santo padre" e "il santissimo". Massimo IV Saigh di Antiochia durante il Vaticano II si disse profondamente turbato nel trovare le seguenti espressioni in un libro italiano "alla portata di tutti" e munito dell'*imprimatur*: "il papa è Dio su questa terra,,, Gesù ha posto il papa al di sopra dei profeti, al di sopra del Precursore, al di sopra degli angeli; Gesù ha posto il papa allo stesso livello di Dio" (cf. *Acta synodalia* 1, IV, pag. 295). Cf. E. Hill, *Ministero e autorità nella Chiesa*, Padova [1994], 79s.

[32] Per quanto ora segue su papato ed episcopato, si rinvia solo a K. Rahner – J. Ratzinger, *Episcopato e primato*, Brescia 1966. - Per

§ 5. Doppia modalità dell'infallibilità del magistero ministeriale

Questo discorso sulla originale struttura unitaria e plurale (papato ed episcopato) della Chiesa gerarchica si applica in modo particolare all'infallibilità del magistero. Pur avendo il Vaticano I fornito precisazioni sull'infallibilità papale nell'annuncio autentico della parola di Dio, la forzata interruzione delle assise conciliari rese impossibile situare questo dogma in una visione globale della Chiesa. Non era dunque difficile per i sostenitori delle dottrine ultramontane, dedurne in qualche modo l'inutilità dell'infallibilità dei vescovi dispersi nel mondo: una prospettiva, questa, rafforzata anche dal fatto che l'infallibilità del papa non dipende dal consenso dei vescovi, ma direttamente dall'assistenza dello Spirito Santo (*ex sese*). Altri teologi tendevano quindi a vedere il papa separato dall'episcopato, e, in quanto capo del corpo ecclesiale, a non considerarlo come un membro della Chiesa. Tutto ciò portava a dubitare sempre più seriamente del ruolo di un collegio episcopale infallibile a fianco al papa infallibile, a vedervi quasi un contraltare di questo, un suo duplicato ormai inutile.

Questa tentazione non teneva conto che, in base all'essere stesso della Chiesa, non ci troviamo di fronte a due distinte e diverse infallibilità, ma soltanto ad una duplice modalità di una unica infallibilità, ambedue i modi essendo presenti nella tradizione non come due possibilità tra cui scegliere, ma come due modalità da tener presenti simultaneamente, ossia come due modalità di un'unica infallibilità da concepire in sinergia. Come la pluralità e l'unità delle strutture essenziali della Chiesa non autorizzano a ridurre la Chiesa ad una monarchia o ad un'oligarchia o ad una democrazia, così non è lecito

---

approfondimenti storico-teologici, cf. H. Fries, *Fundamental Teologie*, [Graz-Wien-Köln, 1985], 467-480, con fondamentali indicazioni bibliografiche alla nota 1 di pag. 553.

assorbire una delle due modalità dell'infallibilità nell'altra, vuoi perché ambedue hanno in comune la stessa radice, vuoi perché il rispettivo senso di ciascuna si precisa in funzione della struttura originale della Chiesa.

Non occorre qui dilungarci sulle radici bibliche e gli sviluppi patristici dei primi secoli riguardanti questa doppia modalità dell'infallibilità, che è stata oggetto di ottimi studi biblici e patristici[33].

Se la modalità papale e la modalità episcopale dell'infallibilità sono pensate come due possibili istanze a cui ricorrere per qualificare il consenso di fede in una precisa dottrina, non si rischia affatto di vedere una qualche opposizione reale tra di esse, né si pone il problema di scegliere tra l'una o l'altra (tra ultramontanismo e conciliarismo), né si corre il pericolo del prevalere dell'una sull'altra. Dicendo invece che il collegio episcopale è infallibile, sì, ma *non indipendentemente* dal capo del collegio, il papa, l'infallibilità papale tende a prevalere in qualche modo su quella episcopale. In tal caso verrebbe come a scomparire l'episcopato in quanto episcopato, i singoli vescovi diverrebbero come dei luogotenenti del papa, e, soprattutto, verrebbe offuscato il fatto che l'infallibilità compete alla totalità dei vescovi e non ad uno solo singolarmente preso.

Per evitare questi pericoli, che metterebbero in cale (se non peggio) la fede riguardante l'infallibilità del magistero

---

[33] Oltre a quanto abbiamo detto nel precedente capitolo, si può utilmente consultare P. Benoit. *Les origines apostoliques de l'épiscopat selon le Nouveau Testament*, in AA. VV, L'évêque dans l'Église du Christ, s.l. s.d. [Bruges 1963], 13-58; G. Schwaiger, *Päpstliche Primat und Autorität der Allgemeinen Konzilien im Spiegel der Geschichte*, München-Paderborn-Wien 1997; H. Küng, *Unfehlbar? Eine Frage*, Einsiedeln 1970; E. Castellucci, *Il ministero Ordinato,* Brescia 2002. In questi autori sono esposti gli schemi classici di questa doppia infallibilità, che condividiamo, ma nei quali non viene perfettamente reso conto di questa doppia modalità del magistero autentico, perché omettono di esporne la comune radice.

autoritativo, occorre cercare di conciliare il fatto che si tratta sì di un'unica infallibilità, la quale si presenta però in una duplice modalità.

5. Infallibilità del consenso della Chiesa al messaggio evangelico e infallibilità del magistero autentico

Da quanto già detto nel capitolo precedente sul rapporto Scrittura-comunità credente (Tradizione) e in particolare sulla crescita del "testo scritto normativo" attraverso la sua lettura da parte della comunità credente di generazione in generazione, si evince che, teologicamente parlando, l'infallibilità del consenso al messaggio fissato sotto ispirazione nei libri canonici si concepisce come impossibilità che la suddetta crescita del testo scritto nella sua lettura da parte della comunità credente, che la recepisce e la interpreta nella fede, si allontani o tradisca il senso del testo stesso e quindi della Rivelazione divina in esso trasmessa.

In una parola, la suddetta crescita del testo scritto nelle successive letture da parte della comunità credente è sempre accompagnata da una qualità che si chiama infallibilità. Teologicamente parlando, quindi, l'infallibilità si può sicuramente concepire come l'oggettivarsi della definitività della parola umana di Dio (umana perché scritta da uomini e non da robot, ossia da autori sacri), che, proprio perché parola di Dio, è ultima, definitiva, insostituibile, inaspettata, indipendente dalla ricerca umana, di cui non è in alcun modo il frutto.

Insomma, l'infallibilità della crescita del testo scritto nella ricezione, lettura e interpretazione della comunità di fede, è l'oggettivarsi stesso della fedeltà di Dio alla sua parola umana. La fede, come atto soggettivo (*fides qua creditur*) è un rimettersi totalmente alla Verità e alla fedeltà di Dio; ma la certezza della fede e la sua veridicità sono dovute non a questo atto di adesione a Lui, bensì al termine o oggetto di questo atto,che è Dio, Verità prima e fedele nella sua

Rivelazione. Questa certezza soggettiva della Verità, quando è trasferita all'ordine oggettivo, ad esempio in enunciati che costituiscono la regola della fede, diventa infallibilità. Ma il passaggio da tale certezza soggettiva all'infallibilità oggettiva si realizza non nel soggetto personale che crede (il singolo credente), ma nella totalità soggettiva della Chiesa credente, il cui fondamento è la fede.

La norma di fede, è ad un tempo mediazione della *certezza soggettiva* e, in quanto *infallibilità oggettiva*, è norma. Questo binomio "certezza soggettiva - infallibilità oggettiva", oppure "fede soggettiva - fede oggettiva", è legato al fatto che Dio ha voluto offrire la sua autocomunicazione o autodonazione (detta "rivelazione", "parola di Dio") al singolo uomo nella comunità, nel popolo dell'Alleanza, nella Chiesa. Pertanto, tenendo presente che la salvezza quale offerta liberale e totalmente gratuita di Dio accettata dall'uomo, raggiunge personalmente l'uomo in quanto membro della comunità dell'Alleanza, è evidente che il suddetto binomio "certezza soggettiva - infallibilità oggettiva" sottolinea che la mediazione ecclesiale non è esterna all'atto di fede con cui il singolo accoglie Dio che gli si dona e comunica con Lui, ma essa stessa è un elemento costitutivo di questa comunione. In altri termini, la mediazione della comunità dell'Alleanza non è puramente strumentale, ma è intrinseca alla fede del credente.

Possiamo anche dire tutto ciò con altre parole: certezza soggettiva della fede (come espressione della fedeltà di Dio alla sua parola umana) e infallibilità dell'oggettivazione della fede costituiscono la fede della Chiesa totale, di una Chiesa cioè che, nel *consentire* alla fede e nel proclamare la fede, non solo è certa della verità della fede, ma "dice" (esprime, formula, ritualizza nei simboli liturgici, vive nella vita morale dei fedeli) necessariamente questa verità, *consente* ad essa.

La Chiesa tutta, strutturata visibilmente e operante nella storia, "*sacramentum seu signum et instrumentum intimae*

cum Deo unionis totiusque generis hunani unitatis"[34], ossia, l'espressione, il *simbolo reale* in cui si esprime e esprimendosi si pone in essere la sua vita di comunione con Dio[35], è infallibile nell'enunciare la fede di cui è certa: In altre parole, la vita teologale della Chiesa, che è vita di fede, di totale resa al Dio che si comunica all'umanità in modo inatteso e impensabile, si pone in essere esprimendosi nei simboli della fede, nelle pubbliche confessioni della fede attraverso cui la Chiesa rende autorevolmente conto della fede, la rende palese, accessibile agli uomini in modo fedele, ritenendoli fedeli alla rivelazione divina, all'oggetto totale della sua fede, il quale esige assolutamente il (libero) consenso. L'espressione umana, fatta cioè in linguaggio umano, diventa norma di fede, norma infallibile dell'oggetto creduto con certezza, ossia norma della fede della Chiesa universale: insomma, è questa fede certa della Chiesa universale che esige di esprimersi infallibilmente e che si esprime infallibilmente per diventare accessibile a tutta l'umanità.

Ma questa umanizzazione della fede da parte della comunità attraverso i secoli passati e futuri non è un possesso o dominio della fede come di qualcosa di cui si è padroni: la fede accolta e trasmessa dalla e nella comunità credente non cessa di essere sotto il dominio assoluto di Dio quale suo iniziatore sempre attuale. Ne segue che coloro che esercitano l'autorità dottrinale della comunità ecclesiale (tradizione, popolo, singole persone, Padri, dottori e teologie, ministri vari) e anche l'autorità dottrinale delle istituzioni ministeriali che permettono a queste varie autorità dottrinali di esercitarsi nell'armonia e nell'unità, nel consenso, non derivino la loro autorità infallibile dalla Chiesa, ma dall'assistenza dello

---

[34] Vaticano II, *Lumen gentium*, 1 (e luoghi paralleli).

[35] Questo concetto di "simbolo reale" (o "performatore", diverso essenzialmente dal "simbolo semplicemente noetico") è ampiamente esposto da K. Rahner, *Saggi sui sacramenti e sulla escatologia*, Roma 1965 (esattamente nel saggio "Sulla teologia del simbolo", pp. 51-87).

Spirito Santo. Quando passa all'oggettivazione dottrinale, la fede non cessa affatto di essere dono divino, e proprio per questa ragione questo passaggio non si compie senza l'assistenza dello Spirito. Nell'oggettivazione della fede viene espressa in modo diverso l'iniziativa di Dio, e la responsabilità ultima del Cristo, autore e oggetto della fede.

Questa dialettica, insomma, dice che la fede è donata da Dio ad una Chiesa-Sacramento, che se possiede soggettivamente la realtà creduta, nello stesso tempo la significa, la esprime, attraverso un'attività ermeneutica necessaria, in un linguaggio umano accessibile a tutti, ma compreso soltanto da quelli che possiedono il dono dello Spirito[36]. L'infallibilità del consenso della comunità (esercitato nell'armonia e nell'unità) su queste espressioni umane della fede della comunità è assicurata dalle istituzioni ministeriali collegiali e personali (collegio dei vescovi e papa), che non sono incaricate di preservare la comunità nell'unità della fede proponendo un'attualizzazione fedele al messaggio evan-

---

[36] Un analogo processo ermeneutico si è verificato al momento di fissare per iscritto (nei libri biblici) l'esperienza rivelativa: in tale processo l'assistenza dello Spirito Santo viene chiamata "ispirazione", tra i cui effetto c'è l'inerranza, il cui concetto è esposto dal Vaticano II, *Dei Verbum* , 12. Ambedue i concetti (infallibilità e in-erranza) sono adatti a lasciare aperta la questione, di cui parleremo ora parleremo, circa l'esatta natura dell'azione dello Spirito Santo sugli "agiografi" e sugli organi del magistero ministeriale istituzionale (papa e collegio episcopale): tali termini infatti, presi in se stessi, suggeriscono che l'intervento dello Spirito si limiti a far sì che, nella loro attività, gli uni e gli altri *non* si allontanino dalla divina rivelazione, senza garantire che la formulino nel migliore modo possibile e senza dare autorevolezza a tutto ciò che essi dicono e che non ha attinenza con la rivelazione divina stessa. La bibliografia è ricca soprattutto per quel che concerne la natura dell'ispirazione e dell'inerranza della Scrittura (sempre validi sono: C. H. Dodd, *L'autorità della Bibbia*, Brescia 1971; M. Adinolfi, *Ispirazione e inerranza,* Roma 1962; L. Alonso Schoekel, *La parola ispirata*, Brescia 1965: P. Benoit, *Rivelazione e ispirazione*, Brescia 1966; U. Betti, P. D'Acquino (a cura di), *La costituzione dommatica sulla divina rivelazione*, Torino 1971.

gelico, ma sono *necessarie* per evitare disordine e confusione e per testimoniare che le comunità ricevono la loro fede dal messaggio del vangelo, che è l'autorità ultima, e che esige assolutamente il consenso.

Da quanto detto si evince che l'infallibilità del magistero istituzionale non è legata al consenso del maggior numero dei membri della Chiesa (inteso come "maggioranza", analoga alla "maggioranza" nelle democrazie), bensì all'assistenza dello Spirito verso coloro che, nella Chiesa-sacramento, sono investiti di autorità dottrinale ministeriale. Queste istituzioni ministeriali dottrinali non dicono (non dovrebbero dire) altra cosa che ciò che crede la comunità, la dicono *infallibilmente*, nel senso che la loro autorità dottrinale non viene dal consenso della comunità, ma, come tutte le autorità dottrinali nella Chiesa (compresa l'autorità dottrinale delle comunità e persone), viene da Cristo stesso, pur essendo istituzione è carisma. Tutto ciò è l'argomento di ciò che ora segue.

§ 6. Esercizio specifico del magistero autentico e consenso della Chiesa

La tradizione cattolica esclude la riduzione dei ministeri istituzionali (da quello più basso a quello del collegio episcopale universale del papa e dei vescovi) ad una pura funzione delegata dalla base popolare. Il loro servizio è necessario per preservare le comunità nell'unità della fede (con-senso) nel messaggio del vangelo fondandosi sul vangelo stesso. Infatti, come abbiamo visto più sopra, Cristo stesso ha voluto nella Chiesa questo servizio. Siamo pertanto di fronte ad un carisma che non vale per ciò che le singole comunità gli attribuiscono e fino a quando glielo attribuiscono, ma vale "*ex sese*", per un dono proprio dello Spirito e non "*ex consensu ecclesiae*".

Tutto ciò esclude una concezione sociologica e non carismatica della ministero istituzionale infallibile. Cosi la Chiesa non dice al collegio universale e/o al papa in particolare ciò che debbono insegnare[37]. Tuttavia, come s'è visto[38], man mano che la Chiesa è cresciuta ed ha camminato con la storia e nella storia, ha dovuto produrre nuove forme d'autorità e nuovi usi nell'esercizio dell'intramontabile, immutabile e inalienabile autorità conferitagli da Cristo, nell'attuare cioè la "*forma regiminis*" che lo Spirito conserva indefettibilmente nella Chiesa, così come Cristo l'ha voluta, e gli apostoli l'hanno attestato[39].

Secondo la teoria dello sviluppo del dogma, la continuità nella Chiesa non risiede nella rigidità delle forme dell'autorità e dell'uso che se ne fa, ma nell'identità che è qualcosa di ben più profondo d'una mera struttura. Anche se nessuna forma di autorità può andare soggetta ad abusi da parte di chi detiene l'autorità, ciò non elimina la validità della forma.

Questo sviluppo, al pari di ogni processo umano, in quanto umano è sottoposto al rischio di manchevolezze e di cadute, che di fatto si riscontrano nella storia della Chiesa. Inoltre solo alcune forme attuali dell'autorità dottrinale nella Chiesa odierna si riscontrano nel Nuovo Testamento. Questo sviluppo è stato costante a partire dal periodo apostolico. Attraverso i secoli, pertanto, la Chiesa ha prodotto e ha lasciato anche cadere molte di queste forme, ma l'autorità della Chiesa e nella Chiesa è sempre restata e resterà, ed il criterio ultimo per giudicare della genuinità di queste vari

---

[37] Cf. le considerazioni di John L. McKenzie, *L'autorità nella Chiesa* cit., 12-26.

[38] Cf. soprattutto qui sopra la prima nota del presente capitolo.

[39] Cf. John L. McKenzie, *o. c.* (soprattutto le pagine 33-120, utili perché in esse l'autore offre una rassegna e una valorizzazione di tutti i testi neotestamentari riguardanti il Cristo capo della Chiesa, i Dodici e Pietro, gli uffici nella Chiesa apostolica, in particolare l'ufficio di insegnare, e si preoccupa di situarli nel problema dell'autorità dottrinale e del relativo consenso.

forme storiche resta sempre il Nuovo Testamento, nel quale soltanto si può vedere il dono originario dell'autorità della Chiesa. Uno studio del Nuovo Testamento non solo non contrasta col concetto di sviluppo, ma può indicare che questo sviluppo ha conosciuto un lungo arresto negli ultimi secoli[40].

Per difendersi dagli attacchi della Riforma anche per quel che concerne l'autorità, la Chiesa cattolica si è tacitamente opposta a qualsiasi sviluppo del concetto di autorità e della forma concreta del suo esercizio. Lo ha fatto insistendo sull'obbedienza e sul dovere di sottomissione all'autorità. Da allora questo atteggiamento difensivo non è stato più modificato se non in modo insignificante, e fu ulteriormente accentuato per via dei movimenti rivoluzionari verificatesi nel mondo intellettuale e politico del diciannovesimo secolo, e poi per la controversia modernista agli albori del ventesimo secolo.

Inoltre, anche se non era nei propositi del documento di condanna del modernismo canonizzare la teologia del diciannovesimo secolo, tuttavia, essendo la Chiesa amministrata da uomini, non sorprende il fatto che la maggior parte di questi uomini abbiano adeguato la loro politica e le loro decisioni alle proprie interpretazioni del pensiero della Chiesa, ricorrendo alla teologia pre-modernista (che in quel momento di emergenza dava sicurezza). E dato che nella controversia modernista si vedeva una rimessa in discussione dell'autorità della Chiesa, nei primi sessanta anni del secolo XX (anteriori al Vaticano II) lo sviluppo teologico della concezione dell'autorità fu quasi nullo. E quindi, il dettato del Vaticano I, limitato a far emergere e salvaguardare il carisma papale nella sua originalità e autonomia rispetto all'episcopato, senza volerlo, di fatto ha secondato la concentrazione clericale e gerachica papale di qualsiasi carisma, che la maggior parte dei teologi continuò a colti-

---

[40] John M. Todd, *Problems in Authority*, 119-156.

vare. E anche dopo il Vaticano II, mentre i teologi cosiddetti conservatori continuavano a sostenere questa concentrazione, si è creata la strana situazione di una Chiesa che dottrinalmente sostiene una visione rinnovata e, praticamente, continua a coltivare la vecchia concentrazione clericale e gerarchica papale.

Dottrinalmente, il Concilio fa emergere e salva l'episcopato, e, tornando alle fonti bibliche e tradizionali da tutti accettate sino al secolo XVI, non riduce la vita cristiana essenzialmente ad una vita d'obbedienza e di sottomissione, ma la presenta come un qualcosa in cui *anche* l'obbedienza e la sottomissione hanno il loro posto. Praticamente, però, non tiene adeguatamente conto del ministero del corpo del collegio episcopale di cui il papa è il capo e del fatto che la chiesa intera è carismatica.

Ora, l'"*ex sese*" e "*non ex consensu ecclesiae*" non può in alcun modo giustificare dottrinalmente questa prassi. Questo dato della fede (l'"*ex sese*"), infatti, non può annullare gli altri dati, e cioè non può non tener a conto che la chiesa intera è carismatica perché in essa tutti hanno qualche dono dello Spirito; non può non tener a conto che il ministero istituzionale in genere e l'episcopato in particolare sono chiamati anch'essi a servire la Chiesa per conservarla fedele ed una, che la Chiesa intera ha il dono di dire infallibilmente la sua fede e lo ha in particolare il suo episcopato sparso per il mondo e radunato in concilio.

Dato che tutto ciò, a prescindere dalle forme storiche assunte dall'autorità nella Chiesa, fa parte della suddetta "*forma regiminis*" indefettibile, si deve dire che il carisma del papa non deriva dal consenso della Chiesa ("*non ex consensu ecclesiae*"), ma che non avrebbe senso e in ultima analisi non potrebbe esistere al di fuori del consenso della Chiesa. Proprio in virtù di questa visione carismatica di tutta la Chiesa, sin dall'antichità l'ipotesi di una papa che eventualmente predicasse l'eresia (una fede opposta a

quella della Chiesa) veniva risolta teorizzando che quel papa sarebbe stato un papa senza Chiesa, sarebbe stato papa di nessuno, e quindi non papa.

Comunque il "consenso" è sempre fondamentale per dare consistenza di fatto all'unità della Chiesa. E tuttavia questo consenso è postulato rigorosamente ed è obbligatorio per la Chiesa nei confronti dell'intervento del magistero papale[41]. In senso inverso, il consenso del papa è richiesto quando il collegio episcopale usa del proprio potere universale sulla chiesa: in questo caso però il papa non è obbligato di darlo, mentre il collegio ha l'obbligo di chiederlo per esercitare il suo potere. Ma ciò non vuol dire che il papa possa abolire o non tener alcun conto della funzione del collegio, e, conseguentemente, in nessun caso la Chiesa si trova di fronte al dilemma, se dare il consenso al papa oppure al collegio. La dialettica storica, provocata dal Grande Scisma d'Occidente, tra alcune tendenze favorevoli ad una certa preminenza del concilio sul papa e quelle sostenitrici del potere monarchico nella Chiesa[42], è stata superata, e tuttavia non si può evitare che il ministero papale nell'esercizio del magistero "ordinario" s'intrecci abitualmente con le reazioni e le suggestioni della Chiesa intera, e in tal modo anche il singolo fedele s'inserisce nell'insieme della Chiesa[43].

---

[41] Il Vaticano I precisa che questa esigenza del consenso si verifica "quando [il papa] parla *ex cathedra*, ossia quando in funzione di pastore e dottore di tutti i cristiani, in forza della suprema autorità apostolica definisce una dottrina sulla fede o sui costumi che tutta la Chiesa deve tenere" (in *DS* 3074).

[42] Rinviamo soltanto al denso e documentato studio di Dom Jean Leclercq, *Le Grand Schisme et la crise conciliaire*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* (1949) 249-265.

[43] Un esempio a questo proposito è rappresentato dalla storia del dogma dell'Immacolata Concezione di Maria, che iniziò alla fine del XIII con il diffondersi della devozione popolare e con l'appoggio di un crescente numero di teologi, particolarmente i francescani capeggiati da Giovanni Duns Scoto, e che un po' alla volta superò la reticenza del magistero conciliare e papale sino ad ottenere una definizione dogmatica

§ 7. Peculiarità dell'infallibilità del Magistero autentico

I richiami che abbiamo fatto al dono che tutta la Chiesa ha ricevuto di dire infallibilmente la propria fede non aboliscono la specificità dell'infallibilità del messaggio del collegio episcopale (corpo episcopale con il papa suo capo) e del papa solo, espressa dall'aggettivo qualificativo "autentico" apposto al sostantivo magistero. Questo messaggio è detto autentico (da *auctoritas*), cioè garantito dal carisma dell'infallibilità ed ha l'autorità sui destinatari, ossia può esigere il consenso, perché è autorizzato (cioè indirizzato non a tutti gli uomini ma ai soli battezzati) o dal consenso del capo del collegio sparso nel mondo e in comunione col papa, o da un giudizio solenne dell'episcopato riunito a concilio, o dal papa quando parla *ex cathedra.*

In questo modo, ripetiamo, è chiaro che l'esistenza stessa della Chiesa è sospesa ad una doppia necessità: la necessità di mantenere l'unità della fede mediante l'identità di contenuto di questa fede con la parola di Gesù raccolta dagli apostoli, a cui si deve consenso assoluto; e la necessità di trasmetterlo mediante una costante fedele evangelizzazione – attualizzazione sino alla fine dei tempi. L'episcopato è nel punto di confluenza di queste due esigenze di unità e universalità. Nessuna delle due può essere sacrificata all'altra senza pericolo. La riflessione teologica, tuttavia, discerne l'ordinazione dell'una all'altra: è precisamente per l'annuncio della fede apostolica che l'episcopato ha il potere di definire, ha cioè il diritto di proclamare e di imporre come proveniente da Dio il messaggio evangelico,oggetto supremo del consenso.

Infine ci si può chiedere in che cosa consista realmente l'assistenza dello Spirito Santo che assicura l'infallibilità

---

da parte di Pio IX, l'8 dicembre 1854 (cf. i numerosi recenti studi contenuti in *La "Scuola Francescana" e l'Immacolata Concezione*, Atti del Congresso Mariologico Francescano di Assisi-S. Maria degli Angeli, Città del Vaticano 2005, a cura di Stefano M. Cecchin.

della funzione ministeriale istituzionale specifica del magistero del corpo episcopale e del suo capo. Ora, come abbiamo visto, le istituzioni ministeriali, che permettono alla tradizione, al popolo, alle singole persone e ad alcuni cristiani in particolare (Padri, dottori, teologi) di esercitare la propria autorità dottrinale nell'armonia e nell'unità, non svolgono questo loro incarico *proponendo* un'attualizzazione fedele al messaggio evangelico (in questa attualizzazione è coinvolta tutta la Chiesa), ma lo svolgono per venire incontro alla necessità di evitare nella Chiesa disordine o confusione; e, in sostanza, lo svolgono nel testimoniare autorevolmente che le comunità ricevono la loro fede dal messaggio evangelico, che è l'autorità ultima; insomma lo svolgono nel *constatare autorevolmente*, autenticamente e infallibilmente l'esistenza o meno del consenso.

Per conseguenza, nello svolgimento di tale compito, l'assistenza dello Spirito Santo consiste nel *non permettere* che il messaggio evangelico sia completamente oscurato o che cessi totalmente di essere annunciato agli uomini. La storia infatti ci dimostra tristemente quali variazioni sono possibili, quanto ad equilibrio, estensione e intensità. Ora queste variazioni dipendono dal modo in cui l'autorità dottrinale istituzionale fa fronte alle proprie responsabilità.

In questa prospettiva i singoli vescovi sono testimoni della fede della propria Chiesa. Basandosi su questa visione, nel Vaticano I alcuni vescovi dicevano che il papa non infallibile se non nella misura in cui egli esprime la fede della Chiesa, ossia il consenso della Chiesa nella fede; ed altri vescovi pensavano che essi stessi erano presenti al concilio solo come puri testimoni del loro clero e dei loro fedeli, per certificare il loro consenso.

IX

CAPO E CORPO DEL COLLEGIO EPISCOPALE: DUE MODALITÀ DEL MAGISTERO AUTENTICO NEL CONSTATARE IL CONSENSO

SOMMARIO: § 1. Il consenso richiesto dall'unicità dell'oggetto della fede (*fides quae*) - § 2. Le proposizioni dottrinali della parola di Dio - § 3. Infallibilità della pura fede e affidabilità dei suoi enunciati - § 4. Consenso e "pura fede" - § 5. Constatazione del consenso: il magistero ministeriale istituzionale - § 6. Due modalità nella constatazione autentica: collegio con il capo e il papa

Un ulteriore chiarimento della peculiarità dell'autorità esercitata dal Magistero ministeriale istituzionale in funzione del consenso di fede di tutta la Chiesa alla parola di Dio, è possibile partendo proprio da un approfondimento della natura della parola di Dio: da essa, infatti, scaturisce la necessità che, con l'assistenza dello Spirito, il messaggio evangelico sia autorevolmente annunciato da tutta la Chiesa, per suscitare e rafforzare tale consenso di fede, che, dunque, non può essere soltanto interiore, ma anche visibile.

Questi approfondimenti serviranno anche e soprattutto a chiarire ulteriormente che il magistero autentico del papa e il magistero autentico del collegio dei vescovi non rappresentano un dilemma per la Chiesa stessa, perché, come si

vedrà, l'uno rappresenta maggiormente l'*unità* della Chiesa nel consenso al vangelo, e l'altro ne rappresenta la *cattolicità*: in altri termini, il magistero autentico istituzionale personale del papa e quello collegiale dei vescovi sono le due modalità diverse dell'esercizio del magistero autentico necessario per evitare disordine e confusione nella testimonianza di fede esercitata autorevolmente dalle comunità o dalle persone, e per testimoniare (constatandolo autorevolmente) che le comunità ricevono la loro fede dal vangelo, che è l'autorità ultima e assolutamente normativa, cui tutta la Chiesa deve e di fatto dà il consenso.

Tutto ciò aiuta a dissipare un certo imbarazzo che si prova di primo acchito quando si parla di una istituzione ministeriale (il collegio dei vescovi), il cui capo esercita o può esercitare da solo la medesima autorità dottrinale del collegio.

*§ 1. Il consenso richiesto dall'unicità dell'oggetto della fede (*fides quae*)*

La fede cristiana si autocomprende come appartenenza del credente a Gesù Cristo e quindi come partecipazione al suo Spirito Santo[1]. Si tratta di una fede che, per sua stessa natura, postula di essere diffusa dalla predicazione[2]. Conseguentemente, questa fede porta in sé la disponibilità a rendere conto di sé[3], a giustificarsi. Ora, questa giustifica-

---

[1] "Siamo diventati infatti partecipi di Cristo, a condizione di mantenere salda la fiducia che abbiamo avuto da principio" (*Eb* I3,14*)*; "Quelli infatti che sono stati una volta illuminati, che hanno gustato il dono celeste, sono diventati partecipi dello Spirito Santo" (6,4).

[2] "Noi non possiamo tacere quello che abbiamo visto e ascoltato" (*At* 2,20); "con il cuore infatti si crede per ottenere la giustizia e con la bocca si fa la professione di fede per avere la salvezza" (*Rm* 10,10).

[3] "… pronti sempre a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi" (*1Pt* 3,15).

zione della fede presuppone, da parte della ragione, soltanto l'esclusione di qualsiasi contraddizione logica: la ragione, cioè, deve poter constatare che la fede non ha nulla di assurdo, è assolutamente contraria all'adagio tertullianeo "*credo quia absurdum*". Per la fede, infatti, come per ogni altro umano sapere, ammettere delle contraddizioni logiche sarebbe lo stesso che lasciare la porta spalancata ad ogni genere di arbitri, il ché è proprio l'opposto del consenso nella fede.

Ma c'è anche una ragione più profonda: il messaggio cristiano si autocomprende come rivelazione divina e quindi come ultima parola su tutta la realtà. Perciò il senso del messaggio cristiano, proprio perché è messaggio di fede, che si esprime in enunciati di fede, non potrà mai essere sorpassato, scavalcato, subire rimaneggiamenti. Il messaggio di fede va sempre inteso *eodem sensu eademque sententia*[4].

Ci si deve chiedere, pertanto, come sia possibile cogliere il vero significato o senso del messaggio cristiano. Per poter essere ritenuti cristiani gli enunciati di fede debbono essere in collegamento con la loro origine storica: è precisamente questo legame a far sì che un enunciato sia cristiano e postuli il consenso. Infatti, la fede viene dall'ascolto e l'ascolto viene dalla parola di Cristo[5].

Da un lato, niente può essere creduto in senso cristiano, se colui che lo crede non può dire di averlo ricevuto da altri che glielo hanno detto. Invece, ciò che uno s'immagina a forza di rimuginare i propri pensieri ed enunciati, è frutto della propria ragione, non può essere ritenuto come oggetto della fede. Chi voglia parlare di fede cristianamente intesa

---

[4] Vincenzo di Lérins, *Commonitorium*, 23: PL 50, 667. A proposito di questo canone vincenziano circa il consenso dei fedeli nell 'interpretazione, cf. le precisazioni di G. O'Collins, *Criteri per l'interpretazione delle tradizioni*, in AA. VV., *Problemi e prospettive di Teologia fondamentale* cit., qui, pp. 399, e 405.

[5] "La fede dipende dalla predicazione e la predicazione a sua volta si attua per la parola di Cristo" (*Rm* 10,17).

(fede cristiana), deve ritenere che fede è soltanto quella che è ricevuta attraverso una trasmissione, una tradizione.

D'altro lato, questa fede può essere obbligante soltanto se è trasmessa da una tradizione, la cui verità è accessibile unicamente mediante la fede. Per contro, le "tradizioni" (con la lettera minuscola), che possono essere giustificate in modo diverso da quello dalla fede, non fanno parte dell'oggetto della fede: non possono essere annoverate in quella che i cristiani chiamano la Tradizione (con la lettera maiuscola), ossia la trasmissione della parola di Dio[6].

Dunque, può far parte dell'oggetto della fede unicamente ciò che, al di fuori della fede, non può essere né giustificato né rigettato, e che, d'altra parte, non può ragionevolmente restare irrisolto. In altre parole, non competenza della ragione il potere stabilire ciò che deve essere oggetto di fede; e proprio per questo motivo, deve essere possibile contestare con argomenti razionali il diritto di ritenerlo inspiegabile. La ragione, insomma, ha il diritto di contestare che l'oggetto ritenuto come oggetto della fede, sia inspiegabile. Per esempio, la ragione può dimostrare che il geocentrismo, che fu parte delle tradizioni cristiane, di cui esse si servivano tra l'altro nel trattato teologico sulla creazione (tradizionalmente detto *Tractatus de Deo creante*), non è oggetto di fede, e quindi non esclude un'altra visione dell'universo fisico, per esempio quella eliocentrica di Keplero e Galilei. Lo stesso discorso vale del creazionismo tradizionale (ritenuto a lungo oggetto di fede) rispetto all'evoluzionismo moderno. Il genuino messaggio cristiano arriva al credente soltanto attraverso il filtro del mutuo rapportarsi di fede e di ascolto: la fede nasce solo dall'ascolto e il suo oggetto non può essere noto se non attraverso l'ascolto. Il messaggio stesso di fede comporta in sé questo criterio e, solo attraverso questo criterio, tale

[6] Su questo argomento cf. Y. Congar, *La Tradizione e le tradizioni*, 2 voll, Roma 1964-65. .

messaggio può conservarsi puro, nient'altro che messaggio di fede, La scienza moderna, dunque, ha avuto almeno questo vantaggio nei confronti della fede: ha potuto e può purificarla, ovvero far sì che la fede sia soltanto fede, dimostrando che certe affermazioni tradizionalmente ritenute come facenti parte dell'oggetto delle fede, non lo erano affatto. La dottrina cattolica e la teologia sostengono che spetta al magistero della Chiesa mantenere pura la fede (una fede, cioè, che sia "*solo* fede", "*pura* fede"). Ciò è assolutamente vero. Ma, nel fare ciò, deve essere possibile indicare quale criterio segue il soggetto cui compete il magistero. Ora, il criterio non può essere altro che quello che abbiamo enunciato. Anzi, l'esistenza stessa del magistero deve essere ricondotta a questo criterio. Come è chiaro, parlare di "messaggio cristiano" è parlare di un intreccio e di un mutuo rapportarsi di Dio, di parola di Dio e di fede. Soltanto Dio incontra la fede dell'uomo, e l'incontra soltanto nella parola . Ciò significa che, alla luce di questa fede (che si apre alla parola e quindi all'incontro con Dio, che gli si offre per mezzo della parola e nella parola), ogni altra esperienza umana, restando ciò che essa è, viene però intesa e vissuta in modo nuovo. In altri termini, la fede non è un *hortus conclusus*, non è isolata da tutte le altre esperienze umane. Tutti e singoli gli enunciati non sono che lo sviluppo dell'unico e singolare mistero, consistente nell'essere interpellato da Dio, ossia il mistero della comunione con Dio in questo mondo (detta Rivelazione soprannaturale o Parola di Dio), pur restando Dio l'assolutamente trascendente. L'autorità del messaggio cristiano si fonda proprio su questa unità interna di tutte le sue proposizioni. Ciò spiega, in pari tempo, anche la certezza della fede, che non è accoglienza lasciata alla scelta del credente, e proprio per questa ragione non può errare. Se ne può ricavare, inoltre, la ragione per cui è necessario il consenso di tutti i credenti nella fede: esiste un unico

oggetto della fede, la cui verità, per sua natura, è tale, che essa è accessibile soltanto mediante la fede, e cioè la verità rivelata. In breve: il consenso ci deve essere sia perché l'oggetto della fede è unico per tutti, sia perché esso è accessibile soltanto per la fede.

§ 2. Le proposizioni dottrinali della parola di Dio

I dogmi fondamentali del messaggio cristiano, come è noto, sono il mistero dell'Unità-Trinità di Dio, il mistero integrale dell'incarnazione del Verbo (ossia l'incarnazione, la nascita, la vita, l'attività missionaria, le lotte, la passione e la morte) e il mistero della comunione dei santi nello Spirito Santo, che sarà perfetta nel futuro. Questi dogmi, come abbiamo visto, sono lo sviluppo dell'unico mistero fondamentale, che esige assoluto consenso: il mistero che è la parola umana quando in essa, pur restando parola umana al cento per cento, è Dio stesso realmente a "parlare" all'umanità, donandole, in questo parlarle, quella eterna comunione personale con Lui, della quale appunto Egli "parla" attuando tale comunione.

Il contenuto della "parola di Dio" è la comunione stessa con Lui. La parola di Dio è compimento di ciò che essa significa: il altri termini la parola di cui Dio si serve è la forma o modo di esistenza terrena che assume l'offerta di Sé all'umanità da parte di Dio, ossia il dono di Sé che Egli fa all'uomo per esserne accolto ed entrare in comunione interpersonale con l'uomo. Il messaggio stesso è il divenire reale di ciò che esso annuncia, è l'evento, il realizzarsi, l'attuarsi di ciò di cui esso parla, ossia dell'amore di Dio per l'umanità[7].

---

[7] Per questa visione cf. i commenti e le indicazioni bibliografiche di H. Vorgrimler,*Dottrina teologica su Dio*, Brescia 1989, 21-42, e Idem, *Teologia dei sacramenti*, Brescia 1992, 11ss.

Per conseguenza, in base a questa natura non semplicemente noetica ma anche e soprattutto "performativa" della "parola di Dio" stessa[8], l'accoglimento della parola da parte degli uomini va inteso non tanto come un loro venire istruiti da Dio, quanto come un loro "venir riempiti" dello Spirito Santo.

Alla luce di questa concezione della "parola di Dio", tutta la realtà cosmica viene intesa come "immagine" o simbolo "reale" (performativo) dell'eterna comunione con Dio. In tal senso, interpretare una parola "parola di Dio" significa comprenderla come ultima, definitiva parola su ogni realtà. Perciò la comprensibilità della "parola di Dio" consiste proprio nel fatto che tutti i suoi singoli aspetti (ossia, il "tutto") ricadono in un solo aspetto (ossia nelle "parti")[9]: ciò vale a dire che la parola di Dio, quale sia la forma creata che essa assuma (parola umana, eventi storici, la storia di Gesù di Nazareth, le realtà cosmiche, attività liturgiche), è realmente sebbene nascostamente, il donarsi di Dio accolto nella fede: ognuna di queste forme è, realmente sebbene nascostamente, il reale sebbene nascosto donarsi di Dio accolto nella fede[10]. Le varie cose che abbiamo detto sin qui a proposito della rivelazione sono intese a dimostrare questa unità interna delle molteplici proposizioni di fede tradizionali, ossia del messaggio evangelico, al quale esse rinviano l'assenso di fede.

Le singole proposizioni della fede sono dunque contenute, incluse, implicite nella realtà fondamentale dell'essere interpellati da Dio con e in parola umana: esse ne sono lo sviluppo che la esplicita. Ciò non significa affatto che

---

[8] Approfondimenti su questa distinzione tra simboli poetici e simboli *performativi* o reali in K. Rahner, *Saggi sui sacramenti e sulla escatologia,* Roma 1965, 51-107 ("sulla teologia del simbolo").

[9] H. Urs von Balthasar, *Il tutto nel frammento*, Milano 1972

[10] Cf. K. Rahner, *Überlegungen zur Methode der Theologie*, in Idem, *Schriften zur Theologie*, IX, Einsiedelns-Zürich-Köln 1970, 79-126 (ove parla di questa *reductio in unum mysterium*)

esse potrebbero essere dedotte aprioristicamente dal concetto “parola di Dio”. Come abbiamo detto, infatti, già il concetto stesso di “Dio” quando, come avvenne nel Vaticano I, viene definito, si presta piuttosto a creare difficoltà al concetto di “comunione” o rapporto interpersonale reale sebbene nascosta dell’uomo con il Dio assolutamente trascendente e incomprensibile, Colui che, in termini biblici, nessuno ha mai visto e che abita una luce inaccessibile: proprio per questa ragione i teologi insegnano che, nel caso Egli abbia deciso di creare degli esseri esterni a se stesso, non si rapporta ad essi con una relazione reale, poiché Egli è immutabile in sé (la relazione Creatore-creatura, dicono i teologi, è reale solo da parte della creatura, ma non da parte di Dio). In sé il concetto e l’espressione “parola di Dio” è piuttosto problematica, e questa problematicità non può essere superata ricorrendo al ragionamento.

Gli asserti o formulazioni della fede, insomma, non hanno origine per via deduttiva a partire dal concetto “parola di Dio”, ma debbono prima essere recepite storicamente, ossia (il ché è la stessa cosa) debbono essere trasmesse attraverso i secoli dalla Tradizione cristiana. E solo dopo essere state trasmesse ed essere state accolte, possono essere ricondotte alla realtà fondamentale dell’*evento salvifico* che è la “parola di Dio” (ossia, come s’è visto, alla “rivelazione” intesa come “autocomunicarsi”, “autodonarsi” di Dio all’uomo nella fede). Soltanto nelle proposizioni fondamentali concrete cui abbiamo accennato (Trinità, Incarnazione, comunione mediante lo Spirito Santo con la Trinità) si può comprendere, che, nella “parola di Dio”, il suo contenuto e l’evento annunciato in questo contenuto sono realmente una stessa cosa[11] : l’evento salvifico svela il piano salvifico di Dio, ne è la rivelazione, è cioè esso è *la* “parola di Dio” *tout court*. Poiché l’amore di Dio per il mondo, al pari dell’amore di Dio per Dio (l’amore

[11] Cf. Gerhard Ebeling, *Der Aussagezusammenhang des Glaubens an Jesus*, in Idem, *Wort und Glaube,* III vol.,Tübingen 1975, 256-269.

del Padre per il Figlio), che del primo è il presupposto, non ha la sua misura e la sua ragion d'essere nel mondo stesso (il mondo, cioè, è amato da Dio non perché è amabile, ma, al contrario, esso è amabile precisamente perché è amato da Dio), si deve dire che questo amore non solo deve essere anche espresso nelle parola (ossia nella comunicazione) umana, ma, inoltre, non può essere esperimentato dall'uomo in nessun altro modo che nella fede in questa parola. Non si tratta però, ripetiamolo, di una parola isolata o estranea alla realtà dell'esperienza; al contrario, è una parola che si riferisce assolutamente alla realtà dell'esperienza e che può essere compresa come immagine della comunione con Dio. Essa fa conoscere un aspetto sin lì nascosto della realtà visibile dell'esperienza, il quale aspetto, però, può essere reso manifesto soltanto mediante la parola stessa e mai senza la parola.

Pertanto, se in una sedicente rivelazione non viene soddisfatta la suddetta condizione necessaria perché si possa dire che essa è parola di Dio, allora non si può parlare di rivelazione, ma di semplice parola umana, di cui ci si può fidare e non fidare. Queste pretese o false rivelazioni si riconoscono per il fatto che in esse l'atto di rivelazione e il contenuto della rivelazione non stanno in stretto e necessario mutuo rapporto, non hanno nulla a che vedere tra di loro, ma al massimo si possono sommare tra di loro. Questa sedicente rivelazione si limita a parlare della cosa, ma non è in grado di comunicarla realmente: ossia, ci informa sulla cosa, ma non la realizza e non può realizzarla informandocene. In tal caso la sedicente parola rivelatrice ha bisogno di essere seguita da altre azioni, mentre invece, nel caso della rivelazione divina, tutto l'agire di Dio "pro nobis" è contenuto "parola di Dio", anzi è la parola di Dio (*ipse dixit et facta sunt*), nel senso che nel dire si realizza ciò che è detto, Dio rivela la sua volontà di comunione realizzandola, nel caso di Dio la parola *è* l'evento stesso che essa rivela. Nel caso di una sedicente rivelazione, inoltre, tra la rivelazione e

la sua ricezione (fede) non c'è nessun rapporto intrinseco: in questo caso, infatti, la rivelazione è presunta tale anche senza bisogno della fede, al di fuori della fede, ma in base ad altri fatti successivi ad essa (ad esempio i miracoli).

Ogni tentativo di comprendere anche il messaggio cristiano nel quadro di questa "precomprensione" della rivelazione, anche se la cosa potrebbe far comodo, tuttavia non fa altro che generare equivoci sul messaggio stesso[12]. Anzi, questa falsa precomprensione è messa in dubbio dal messaggio cristiano stesso: gli si obietta legittimamente, infatti, che essa è inconciliabile con il preciso concetto di Dio raggiungibile razionalmente, come dice il Vaticano I, se si ammette la creazione dell'universo dal nulla totale. Come s'è detto più sopra, si può parlare sensatamente di "parola di Dio", di "rivelazione", soltanto se si ha una visione trinitaria di Dio, perché la "rivelazione", ossia il dono di sé che Dio fa all'umanità per essere in comunione con essa, presuppone il dono di Dio (Padre) a Dio (Figlio) e la mediazione che media se stessa (lo Spirito Santo)[13]. Viene preclusa, quindi, ogni comprensione del messaggio cristiano, quando si pensa aprioristicamente che non esso, bensì il concetto "parola di Dio", sia esente da problemi.

§ 3. Infallibilità della pura fede e affidabilità dei suoi enunciati

La fede si presenta come l'alternativa ad ogni forma di divinizzazione del mondo o di disperazione per il mondo. Nella fede si dà fiducia ad una realtà,che per sua natura non ha bisogno di esser prima posseduta, perché si possa poi aver fiducia in essa: la fede nutre la fiducia in una realtà accessibile soltanto secondo la modalità della fede. Come è

[12] Cf. J,-M. Bochenski, *The Logic of Religion*, New York 1965.
[13] Cf. H. Mühlen, *Una mystica persona*, Città del Vaticano 1968.

risaputo, l'uomo in genere non può fare a meno di riporre la propria fiducia in qualcosa e di scoprirvi il senso della vita. Ogni uomo, insomma, ha già il proprio "Dio". La questione che si pone è soltanto quella di sapere se si tratti del Dio giusto. Chiunque voglia riporre la propria fiducia in qualche realtà creata, deve prima possedere l'oggetto della sua fiducia per potere *poi* affidarsi e fidarsi di esso. Se questo oggetto viene a mancargli, la sua fiducia crolla e al suo posto subentra la disperazione. Evidentemente, in tal caso, non si trattava del Dio giusto. Divinizzare qualcosa di questo mondo significa avere un falso Dio.

Se invece l'oggetto della fiducia è tale, che lo si può possedere soltanto nella fiducia stessa, allora questa fiducia non dipende più da condizioni incerte, che potrebbero venir meno. In tal caso, dunque, si tratta di una fiducia che non può essere delusa. Solo questa fede nel "Dio giusto" (non sbagliato) può costruire un retto rapporto con le cose del mondo. Il "Dio giusto" è definito tale per il semplice fatto che l'unico modo di "averlo" è la fede stessa. Questa fede non dipende da un "avere Dio" distinto dalla fede stessa e in qualche modo anteriore alla fede, ma è "pura fede", essa è costitutiva dello stesso possedere ed essere posseduti da Dio[14]. Secondo Lutero[15], perché ci sia questa "pura fede" è necessario ricorrere ad una "parola di Dio", che può essere riconosciuta come "parola di Dio" soltanto nella fede stessa. Tutto ciò, detto in termini negativi, significa che si deve trattare di una messaggio, che non può essere giudicato rettamente in altro modo che in quello della fede. In che cosa consista, positivamente parlando, questo messaggio, lo si può esperimentare soltanto a partire dal concreto incontro con esso: il messaggio consiste nell'annuncio della fede in Gesù Cristo come partecipazione al suo rapporto filiale con Dio.

---

[14] Gerhard Ebeling, *Was heisst ein Gott haben oder was ist Got*, Tübingen 1969, 287-304.

[15] Cf. Martin Luther, *Von Ehesachen (1530,* IWA 30,3; 213, 34-39.

Il fatto che la mera, ingenua affidabilità della comunione con Dio consista nell'accoglimento della sua parola mediante la fede, è espresso dalla tradizionale dottrina dell'"infallibilità" della fede: *fidei non potest subesse falsum*, la fede non può fondarsi sul falso[16]. Precisiamo. Fino a che per "fede" s'intende formalmente l'ordinaria "facoltà mentale" di ritenere saldamente come vera una certa affermazione, è innegabile che gli oggetti di *questa* fede potrebbero essere erronei e che si corre il rischio di accettare come vero qualche asserto che non lo è affatto. Invece, quando l'oggetto della fede è tale, che può essere giustificato soltanto nel suddetto modo della fede e si sottrae a qualsiasi altra forma di dimostrazione, allora questo oggetto può essere creduto soltanto in quanto è, in se stesso e di per sé, fidato, certo, sicuro. E, in questo preciso senso, si parla di "pura fede".

Gli enunciati di fede possono essere o sono realmente fidati (sicuri), oppure possono venir presentati come enunciati di fede nel senso di "fede pura" ma senza la possibilità di essere concepiti come enunciati di fede. Insomma, non è mai possibile presentare promuovere certi enunciati ad enunciati di fede, e in pari tempo sostenere che potrebbero anche essere falsi. Se, invece, si volessero ritenere come veri enunciati di fede certi enunciati conoscibili e intelligibili anche al di fuori della fede, sarebbe assolutamente impossibile dimostrare che si tratti di affermazioni erronee, perché bisognerebbe ignorare che il loro punto di partenza è una precomprensione non dimostrata e dunque arbitraria, la quale non può essere giustificata con la ragione.

Legato a quanto s'è appena detto è il discorso sull'affidabilità degli asserti o posizioni dottrinali comunque presenti nella Chiesa.

Tutti i veri enunciati di fede sviluppano sempre e soltanto la fede come partecipazione degli uomini alla relazione

[16] Tommaso d'Aquino, *Summa theologica*, II-II, q. 1, a. 3 e altrove. Cf. DS 1534.

filiale di Gesù con Dio. Quando si parla dunque della veridicità e della certezza degli enunciati della fede si vuole soltanto dire che il credente può abbandonarsi all'amore di Dio in vita e in morte precisamente perché la misura, il criterio di questo rapporto Dio-credente non consiste in qualcosa di terreno (ad esempio: la rettitudine morale dell'uomo, le sue benemerenze..) ma è unicamente l'amore eterno di Dio per Dio, l'amore cioè del Padre per il Figlio. A differenza della semplice parola umana, la "parola di Dio" si comprende come "parola di Dio" soltanto per il fatto che ha in se stessa la realtà di cui essa parla: essa coincide non solo di fatto, ma di diritto, necessariamente, con questa realtà. La parola di Dio è comunicazione di amicizia da parte di Dio, che, come ogni comunicazione, è tale solo nell'ascolto del destinatario. Ciò significa, è vero, che, in riferimento all'oggetto della fede, inteso come messaggio cristiano, si può parlare soltanto di una "parola di Dio", che può essere intesa soltanto come autocomunicazione di Dio e la cui verità, perciò, non è accessibile per mezzo di nessuna altra conoscenza che sia diversa da quella della fede sola (*sola fide*). Oggetti conoscibili in modo diverso da quello della fede non possono essere oggetti della fede[17].

Per esempio, non dovrebbe aver senso sostenere che l'esistenza di "puri spiriti" (angeli) creati sia una verità rivelata e quindi una verità da credere per fede[18]: sostenere semplicemente che gli angeli esistano non sembra aver alcun rapporto con il fatto che Dio comunica con gli uomini, si dona ad essi per intrecciare un'amicizia. Per giungere, con il tempo, a concepire la tradizionale dottrina degli angeli come dottrina di fede, è stato necessario spiegarla nel senso

---

[17] *Ivi*, I-II, q. 1, a. 4, corp..

[18] Dato che nel racconto genesiaco della creazione non viene menzionata la creazione degli angeli, Bonaventura da Bagnoregio fonda la loro esistenza su un argomento di ragione, ossia sull'"ordine" che ci deve essere nel creato (cf. *Breviloquium* II, 6).

che Dio si serve di queste creature come messaggeri per comunicare con gli uomini, allo stesso modo in cui, del resto, tutta la creazione e tutte le creatura concorrono al bene di coloro che, amati da Dio, amano Dio[19]. Per questa ragione, anche gli uomini possono essere chiamati "angeli"[20]. E tutte le affermazioni di fede sul mondo e sull'uomo sono strettamente tali soltanto e finché hanno rapporto con il fatto che Dio liberalmente e liberamente intreccia comunione con gli uomini.

In linea di principio, possono appartenere agli enunciati di fede unicamente gli enunciati in cui la *necessità* della fede è soltanto supplementare al loro contenuto. L'enunciato di fede, invece, deve essere identico a questo contenuto. Non basta dunque, che vengano enunciati dei fatti, che non si possono dimostrare né confutare con la sola ragione. Si parla di oggetto di fede nel senso di "pura fede" quando esso può essere inteso realmente come evento consistente nel personale rivolgersi di Dio all'uomo. Per questa ragione, ad esempio, una teoria della trasmigrazione delle anime, anche quando dovesse essere filosoficamente dubbia, non potrebbe mai essere oggetto di fede nel senso di "pura fede".

§ 4. Consenso e "pura fede"

Ciò che è arbitrario non ha nulla a vedere con ciò che è accessibile nella sua verità soltanto nella fede. C'è soltanto una fede, ossia quella che può essere soltanto creduta. Soltanto il messaggio cristiano può essere inteso in questo senso. Esiste *consenso* dunque tra tutti coloro che hanno fede, intesa nel senso di "pura fede", su cui abbiamo insistito. Come si può personalmente consentire soltanto in "pura fede", così pure si può *con-sentire* (con altri) solo in una "pura fede". Questa

[19] Cf. Paolo, *Ai Romani* 8, 28.
[20] *Apocalisse* 6, 15.

infatti è l'unico modo di avere fede, che non ha la sua misura o criterio nel singolo soggetto. Come partecipazione personale di ciascuno alla relazione di Gesù con Dio, la fede di tutti è, per sua natura, unica e identica. Una fede che non sia consenso nella fede è inconcepibile.

In questa fede inoltre non si dà il più e il meno. Poiché tutti e singoli gli asserti o enunciati della fede sono solo e sempre lo sviluppo di un'unica e singolare, indivisibile realtà, ossia della partecipazione al rapporto di Gesù con Dio, non è possibile accettare soltanto una "parte" di questa fede. Nella fede in Gesù Cristo come Figlio di Dio è già contenuta tutta la fede. Chi dunque crede in Gesù Cristo nel senso di "pura fede", ha tutta la vera fede. I primi cristiani identificavano tutta la loro fede con la proclamazione, ossia con l'essere uniti nell'adesione al Cristo Signore e Messia.

In tal senso il Vaticano II dice: "L'universalità dei fedeli che hanno l'unzione dello Spirito Santo[21], non può sbagliarsi nel credere, e manifesta questa sua proprietà mediante il soprannaturale senso della fede di tutto il mondo, quando « dai vescovi fino agli ultimi fedeli laici»[22], mostra l'universale suo consenso in cose di fede e di morale. E, invero, per quel senso della fede, che è suscitato e sorretto dallo Spirito di verità, il Popolo di Dio sotto la guida del sacro magistero, al quale fedelmente conformandosi accoglie non la parola degli uomini ma, qual è in realtà, la parola di Dio[23], aderisce indefettibilmente 'alla fede una volta trasmessa ai santi'[24], con retto giudizio penetra in essa più a fondo e più pienamente l'applica nella vita"[25]. Con il concetto "universalità dei credenti" deve in primo luogo essere espresso il fatto che i fedeli costituiscono necessariamente

[21] Cf. 1Gv 2, 20 e 27.
[22] Cf. Agostino,*De praedestinatione sanctorum* 14, 27: PL 44, 980.
[23] Cf. 1Ts 2, 13.
[24] Giuda 3.
[25] Vaticano II, *Lumen gentium*, 12.

una "universalità" (totalità). Nessuno ha la fede da se stesso, ma la si può soltanto ricevere da altri. La fede della Chiesa precede, è anteriore alla fede del singolo fedele. La comunità, nella quale la fede viene trasmessa, è essa stessa, in quanto ripiena di Spirito Santo, oggetto della fede.

In secondo luogo, il concetto "universalità dei credenti" significa tutti i credenti nella loro totalità senza eccezioni. Di ciascun fedele si deve dire che, in quanto appartenente alla "universalità dei credenti", non può errare nella fede. Questa infallibilità di ogni singolo credente è derivata dalla infallibilità stessa della fede. Stante il criterio "pura fede", non è possibile ad alcuno credere a qualcosa di falso. E questo criterio stesso non è scambiabile con un altro.

Con il concetto "universalità dei credenti" dunque non s'intende qualcosa come la "maggioranza dei fedeli": l'"universalità dei credenti" deve essere misurata con il criterio "pura fede" e non si identifica con il numero dei membri scritti nei libri parrocchiali (dei battesimi e dei matrimoni).

Il consenso di tutti i fedeli nella fede non è, però, un fatto puramente interiore, ma è "manifestato". La Chiesa è riconoscibile come Chiesa di Cristo una e cattolica soltanto attraverso il suo annuncio di una fede, che nella sua verità, può essere soltanto creduta ("pura fede, *sola fide*). Per questa fede si è rinviati all'ascolto, quindi ad una parola esteriore, che viene incontro all'uomo. Di qui anche la necessità di un Magistero autentico, come abbiamo visto, e soprattutto la concezione della peculiarità del suo esercizio, sulla quale ora rifletteremo ulteriormente in base alle considerazioni appena fatte.

§ 5. Constatazione del consenso: il magistero ministeriale istituzionale

Bisogna infatti distinguere, con strenua severità, tra "consenso" nella fede, che si esprime anche nell'annuncio da parte di tutti gli annunciatori di cui abbiamo parlato

richiamandoci alla Tradizione riesposta da Paolo VI nella *Evangelii nuntiandi*, nel precedente capitolo, e *accertamento o constatazione del consenso*. Per appartenere all'"universalità dei credenti" e quindi alla vera Chiesa, è soltanto necessario il semplice consenso nella fede. Ma se c'è realmente il consenso nella fede, deve anche essere possibile, in linea di principio, accertare in qualche modo questo consenso. Tuttavia, va notato, il consenso stesso non esiste soltanto dopo che è stato constatato esplicitamente[26]. È pensabile che i fedeli parlino molte lingue assai diverse tra loro, o che, nell'ambito di una stessa lingua, impieghino sistemi concettuali totalmente diversi, per cui non riescano neppure a comprendersi direttamente tra loro. Ora, in tal caso, l'*accertamento* "a posteriori" del loro consenso non potrebbe aggiungere qualcosa al già esistente consenso effettivo stesso, ma si ridurrebbe al semplice constatarlo, rilevarlo, di cui abbiamo parlato nella parte precedente, puntualizzando in che cosa consiste l'assistenza speciale dello Spirito Santo per l'esercizio infallibile del ministero dottrinale dei vescovi e del papa.

La dottrina cattolica distingue tra "esercizio "ordinario" ed esercizio "straordinario"o "solenne" del magistero "speciale": "debbono essere credute con fede divina e cattolica tutte quelle cose che sono contenute nella parola di Dio scritta o trasmessa e che dalla Chiesa sono proposte da credersi come rivelate da Dio mediante un giudizio solenne o mediante il magistero ordinario e universale"[27].

In questo testo, come è noto, l'espressione "giudizio solenne" si riferisce sia alle "definizioni" papali, sia alle decisioni dogmatiche conciliari; invece per "magistero ordinario e universale" s'intende più propriamente la

[26] Cf. Karl Rahner, *Einige Probleme des Őkumenismus heute,* in *Schriften* cit, X, 496.

[27] Vaticano I, Const. Dogm. *De fide cattolica*, cap. 3 *De fide* in DS 3010).

dottrina di fede nei cui riguardi esiste il consenso di tutta la "Chiesa dispersa in tutto il mondo": già in documento del 1863 Pio IX, usando questa stessa precisazione, dice che l'espressione "Magistero ordinario" della Chiesa sparsa nel mondo si distingue dai Decreti espliciti emanati dai Concili Ecumenici o dai Papi o dalla S. Sede, che egli considera chiaramente come esercizio della constatazione del Magistero "straordinario"[28].

S'incontra tuttavia anche un altro uso di questo termine. Pio XII, infatti, sostiene che anche quando il papa non definisce esplicitamente una dottrina, tuttavia è in gioco sempre il suo Magistero ordinario, che esige l'assenso; e aggiunge che quando questo magistero ordinario interviene in dottrine dibattute, queste non sono più lasciate alla libera discettazione dei teologi[29]. J. Salaverri giustifica questa posizione partendo dall'affermazione che, nell'esercizio della sua autorità magisteriale, il papa non è mai meno autorevole di tutta la Chiesa: pertanto il suo magistero ordinario non può essere meno obbligante del magistero ordinario della Chiesa sparsa in tutto il mondo[30]. Ma ne dovrebbe seguire che quando il papa, parlando ad un gruppo di infermiere cattoliche durante un'udienza, tocca un argomento riguardante l'aborto, la contraccezione, il controllo delle nascite, il concepimento assistite, le cellule staminali ecc., non c'è più da discutere, *Roma locuta est, causa finita est*. Forse questo ragionamento si fonda su un canone del Vaticano I, secondo cui il papa possiede "la potestà ordinaria e immediata su tutte e singole le chiese e su ogni singolo

---

[28] Pio IX, Lettera all'arcivescovo di Monaco-Freising *Tuas libenter* del 21 dicembre 1863 (in DS 2879).

[29] Pio XII, Const. Apost. *Munificentissimus Deus*, (per la dichiarazione dogmatica dell'Assunzione di Maria) in *AAS* 42 (1950) 756s e 769.

[30] AA. VV., *Sacrae Teologiae Summa*, I, Matriti 1952, 662s.

pastore e fedele"[31]; ma qui, come è evidente, il termine "ordinaria" ha un significato totalmente diverso da quello che possiede quando si parla del "magistero ordinario", e perciò appoggia la nostra opinione, contro Salaverri: in quel canone il concetto "ordinario" è detto in opposizione al concetto di "*potestas* esercitata su delega", e non in rapporto al concetto "straordinario" di cui si parla a proposito del Magistero. Il Vaticano II, poi, sembra attribuire al Magistero del papa un significato fondamentalmente "straordinario", anche quando esso non definisce in modo straordinario[32].

Quando il papa parla come papa e il concilio come concilio, si tratta dunque sempre di magistero "straordinario". Il rapporto tra esercizio "ordinario" e "straordinario" del suo magistero può essere meglio definito con l'aiuto delle già menzionate categorie "consenso nell'annuncio della fede e quindi nella fede" e "constatazione del consenso nella fede". Tutta la Chiesa sparsa per il mondo con-sente nella fede con i suoi ministri. Infatti, come abbiamo ampiamente visto, quando si tratta di ciò che può soltanto essere creduto, deve esserci anche soltanto consenso. Tuttavia, benché il loro consenso delle varie chiese o comunità locali sia reale, può accadere che esse parlino linguaggi teologicamente così diversi che esse non riescono facilmente a comprendersi tra loro. A tale scopo abbisognano dell'aiuto mediato da un esplicito accertamento autorevole del loro consenso. Ora, gli organi visibili di questo accertamento del comune consenso nella fede sono appunto il papa e il concilio.

L'esplicito accertamento del consenso nella fede non è incondizionatamente necessario, ma deve essere almeno possibile. Perché se, in linea di principio, non ci fosse almeno la possibilità di accertare esplicitamente il consenso

---

[31] Vaticano I, Const. *De ecclesia*, sessio IV, cap. 2, canon (in DS 3064).

[32] *Lumen gentium* 25.

nella fede, questo consenso neppure potrebbe esistere. Tuttavia, il consenso non esiste soltanto dal momento che esso viene constatato: al contrario, esso sta alla base della constatazione. Esso non esiste perché è constatato, ma è constatato perché esiste. Per questa ragione, come è risaputo, la Chiesa continua ad esistere anche se per secoli non si celebra nessun concilio e anche se per tutta una generazione, ad esempio al tempo del già ricordato Grande Scisma d'Occidente , non si sapeva e non si sa neppure chi sia stato il vero papa. E inoltre, dal concilio di Trento (1563) al Vaticano I (1869) trascorsero più di tre secoli, e dal 1378 al 1417 ("Grande Scisma Occidentale") ci furono più papi contemporaneamente. La constatazione del consenso nella fede raggiunta attraverso il "magistero straordinario" ha soltanto una funzione di servizio nei confronti dell'effettivo consenso nella fede. Il Magistero "straordinario" può insegnare soltanto ciò che insegna il magistero ordinario (le due relativamente recenti dichiarazioni dogmatiche riguardanti il mistero mariano, ossia l'Immacolata Concezione nel 1854 e l'Assunzione in cielo nel 1951) concernono dottrine che erano già insegnate ormai dal magistero ordinario, sulle quali esisteva già il consenso di tutte le chiese sparse nel mondo. Perciò anteriormente a qualsiasi definizione solenne come dottrina di fede, le verità definite dogmaticamente da Pio XII erano senz'altro *già* definitive. L'intervento del giudizio solenne non aggiunge alcuna definitività supplementare a queste verità già definitive secondo la fede di tutte le chiese sparse per il mondo, ma mette semplicemente in evidenza questa definitività che, ripetiamo, comunque già gli competeva. Ciò avviene mediante formulazioni dottrinali che dovrebbero rendere più facile ai fedeli l'identificazione del loro consenso effettivamente già esistente. Con tali formulazioni si fa obbligo ai singoli fedeli e alle chiese particolari di rendere le loro formulazioni trasparenti per la fede comunitaria, adottando formulazioni comuni a tutti. Le

chiese comunque hanno il dovere di provare che le loro formulazioni sono traducibili in quelle comuni. Ed è il caso di ricordare che per procedere alla dommatizzazione dell'Assunzione di Maria, Pio XII chiese a tutti i vescovi di testimoniare che questa verità era creduta nelle loro chiese. Soltanto in Germania qualche voce ebbe a ridire, ma unicamente sull'*opportunità* pastorale ed ecumenica di procedere a questa proclamazione dogmatica.

§ 6. Due modalità nella constatazione autentica: collegio con il capo e il papa

Come è noto, l'esercizio "straordinario" del Magistero istituzionale in questa constatazione del consenso, dal canto suo, si articola in due tipi di decisioni: papali e conciliari. Le decisioni papali compiono la semplice "constatazione del consenso nella fede". La funzione del Concilio in unione con il papa invece è quella di manifestare esplicitamente "il consenso nella constatazione del consenso nella fede". I due modi dell'esercizio "straordinario" del Magistero ministeriale istituzionale non possono assorbirsi a vicenda. Il "consenso nella constatazione del consenso nella fede" implica che anche la *semplice* "constatazione del consenso nella fede" deve essere stata possibile. Viceversa, la semplice "constatazione del consenso nella fede" implica la possibilità, in linea di principio, di essere di nuovo assunta ulteriormente ammessa nell'esplicito "consenso nella constatazione del consenso nella fede". Questo "consenso" riflesso quindi non ha più alcun bisogno di un ulteriore, distinto atto di "constatazione".

La diversità nelle due modalità del magistero "straordinario" (papa e collegio dei vescovi) può essere ulteriormente spiegata dicendo, in base al Vaticano II, che, attraverso il papa come unico portavoce viene rappresentata più fortemente

l'*unità* della Chiesa, mentre i numerosi vescovi radunati in concilio rappresentano meglio, in seno a questa unità, la *cattolicità* della Chiesa: infatti, "questo Collegio [episcopale], in quanto composto da molti, esprime la varietà e l'universalità del Popolo di Dio; in quanto poi è raccolto sotto un solo capo, significa l'unità del gregge di Cristo"[33].

Ricordiamo, solo di sfuggita, che, nella struttura della Chiesa in tutti i suoi gradi (dalla Chiesa locale sino alla Chiesa universale), alle (due) diverse funzioni dell'"accertamento del consenso della fede" e del "consenso nell'accertamento del consenso nella fede", corrispondono rispettivamente la struttura gerarchica e quella collegiale. Ambedue le strutture appartengono allo stesso complesso (costituiscono un tutto). La struttura gerarchica è una struttura decisionale, che corrisponde alla necessità di apprestare sempre, anche sotto la pressione dei tempi, provvedimenti decisivi sul piano esistenziale. Ma ciò non ha nulla a vedere con un ordinamento sociale feudale oggi obsoleto. Correlativa alla struttura gerarchica c'è la struttura collegiale o sinodale come struttura consultiva [34].

A *conclusione* del presente capitolo è utile ad un riferimento alla dottrina cattolica secondo cui il "magistero vivente" fa parte delle tre grandezze che concorrono alla comprensione della parola di Dio: Scrittura, Tradizione e Magistero. Come le altre due (la Scrittura e la Tradizione), anche il magistero di tutta la Chiesa, incluso e particolarmente quello "autentico", non può essere una grandezza a sé e per sé stante. Ciascuna delle tre grandezze, come indica il Vaticano II, è se stessa soltanto in connessione con le altre

---

[33] *Lumeno gentium* 22. – Vedi inoltre i vari articoli di H. J. Sieben, *Zur Etwicklung der Konsilssidee*, nella rivista *Theologie und Philosophie*, dall'annata 1970 alla 1976; inoltre, Idem, *Die Konzilsidee der Alten Kirche*, Paderborn 1978.

[34] Cf. Hans Dombois, *Hierarchie – Grund und Grenze einer umstrittenen Struktur*, Freiburg – Basel – Wien 1971.

due: ”È chiaro dunque che la Sacra Tradizione, la Sacra Scrittura e il Magistero della Chiesa, sono tra loro talmente connessi e congiunti da non poter indipendentemente sussistere, e tutte insieme, secondo il loro modo, sotto l'azione di un solo Spirito Santo, contribuiscono efficacemente alla salvezza delle anime”[35]. La Sacra Scrittura, in quanto testimonianza originaria della fede, è normativa per la trasmissione della fede nella Chiesa sino al suo odierno annuncio. Il quale può essere annuncio della fede soltanto perché nella sua successiva trasmissione tramite la Tradizione, mantiene un costante legame con la testimonianza originaria della fede (la Scrittura), che è l'autorità incondizionata e unica cui tutti i fedeli in quanto fedeli, singolarmente e comunitariamente presi, rivestano o no un ministero istituzionale nel rispondere alla missione di annunciare il vangelo, debbono il consenso di fede, che li unifica nell'appartenenza a Cristo e conferisce autorità all'evangelizzazione, affidata loro da Cristo e richiesta dalla parola di Dio cui danno il loro consenso. Nello stesso testo conciliare che si è appena citato, si dice che l'autorità dottrinale nella Chiesa esercitata dal magistero (particolarmente quella del magistero autentico, di cui parla esplicitamente il testo) “non è superiore alla parola di Dio, ma ad essa serve, insegnando soltanto ciò che è stato trasmesso, in quanto, per divino mandato e con l'assistenza dello Spirito Santo, piamente ascolta, santamente custodisce e fedelmente espone quella parola, e da questo *unico* deposito della fede attinge tutto ciò che propone da credere [*ea omnia quae credenda sunt*] come rivelato da Dio”, ossia tutto ciò che, accolto con fede da tutta la chiesa, ne crea il consenso interiore ed esteriormente manifestato da tutta la Chiesa una e cattolica.

---

[35] Vaticano II, *Dei verbum* 10.

CONCLUSIONE

Nella nostra esposizione abbiamo rilevato più di una volta che, principalmente in alcuni documenti conciliari, come la *Lumen Gentium* o la *Dei verbum*, il Vaticano II sembra presentare, almeno dottrinalmente, un certo equilibrio tra le varie autorità dottrinali, particolarmente tra l'autorità del collegio episcopale e quella del papa, e, ma molto meno, tra magistero autentico ministeriale e quello esercitato variamente nella Chiesa da comunità o persone. Abbiamo visto l'importanza che hanno per il consenso il riconoscimento e il funzionamento di questi rapporti: essi permettono alle varie istanze autorevoli di esercitarsi nell'armonia e nell'unità, di raggiungere un'attualizzazione fedele del messaggio evangelico, che è l'autorità cui tutta la Chiesa deve il consenso, e alla quale è subordinato ogni consenso veramente tale. Non abbiamo trattato della coscienza personale come ultimo criterio autorevole soggettivo, come istanza ultima di ogni decisione autenticamente umana[1], perché è ovvio che un consenso basato unicamente sull'obbedienza all'autorità non è vero consenso[2].

---

[1] La letteratura in proposito è abbondante, pertanto qui si rinvia al già citato John L. McKenzie, 12ss.

[2] Qui, in base agli antichi insegnamenti patristici, per coscienza s'intende una coscienza responsabile, che fa tutto ciò che dipende da essa per formare il proprio giudizio, un coscienza cristiana che cerca di

I suddetti tentativi conciliari, tuttavia, come vari testi, non hanno portato i frutti istituzionali che erano desiderati. Qui ci fermiamo un po' su questo punto, e successivamente indicheremo alcuni di questi frutti istituzionali e pastorali che quei tentativi dottrinali non hanno prodotto.

Perché i testi conciliari non hanno prodotto questi frutti istituzionali? Le spiegazioni divergono, ma si possono ridurre a due letture alternative dei testi del Vaticano II.

Secondo alcuni (i cosiddetti "progressisti") le autorità preposte all'applicazione del concilio, sotto la pressione di influenti conservatori e tradizionalisti, hanno fornito una comprensione conservatrice dei testi conciliari, ne hanno scartato gli orientamenti maggiori e quindi una loro traduzione istituzionale.

Secondo un'altra lettura (dei "tradizionalisti") dei medesimi testi, il Vaticano II ha prodotto un eccesso di riforme, e le ha applicate in modo caotico, contribuendo alla disintegrazione dell'istituzione ecclesiale, con conseguente crisi d'identità a livello di fede e di disciplina (indicano ad esempio il grande numero di preti spretati) e quindi la Chiesa è diventata una delle tante istanze societarie, oggi: la Chiesa, dicono, per incarnarsi nel mondo e democratizzarsi, è diventata preda di mode, capricci d'oggi. L'attuale scacco pastorale è frutto di bulimia riformista.

Queste due letture antagoniste, parziali e ideologiche, non spiegano lo scacco pastorale e istituzionale del Vaticano II. Se questo scacco è stato possibile lo si deve al fatto che, oggettivamente, i suoi testi si prestavano a una doppia lettura. Il Vaticano II è stato uno scacco, perché esso stesso ha sottostimato l'urgenza delle riforme istituzionali nel quadro del riaggiustamento della dottrina ecclesiale alle esigenze odierne. Nel Vaticano II si è dato molto rilievo dottrinale al

---

mettersi all'ascolto dello Spirito. Solo la testimonianza interiore dello Spirito Santo può garantire che un'espressione dottrinale della parola di Dio traduce una verità divina.

divorzio tra opzioni dottrinali e valori delle democrazie occidentali, e se ne è dato poco, invece, alla crescente estraneità delle pratiche istituzionali e disciplinari ecclesiastiche per la sensibilità moderna.

Insomma, una delle cause dello scacco del concilio è la schizofrenia tra addolcimento dottrinale (poi abbondantemente presente negli scritti degli ecclesiologi postconciliari) e rigidità istituzionale (di cui ci si occupa poco). In altri termini, i testi pratici del concilio sono ancorati alla tradizione, mentre quelli teorici rovesciano il discorso tradizionale. Non c'è coerenza tra teorico e pratico.

In campo dottrinale, testi della *Lumen gentium* sulla Chiesa, della *Dei verbum* sulla rivelazione, della *Gaudium et spes* sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, se confrontati con le dottrine correnti sino al concilio, comportano un notevole aggiornamento dottrinale, che ha avuto effetti nel pensiero ecclesiastico che li ha accolti, ma in campo istituzionale non ne ha avuti. Per esempio (un esempio che ci riguarda) nel capitolo 3 della *Lumen gentium* (la Chiesa popolo di Dio) quanto alla struttura gerarchica della Chiesa nulla è cambiato dell'antica dottrina, che è stata tale e quale inserita nel quadro dottrinale fondamentalmente rimaneggiato di questo documento[3].

Per conseguenza, l'organizzazione giuridica e ministeriale della Chiesa resta praticamente identica a ciò che essa era prima del concilio, è come un vino nuovo (dottrinalmente) in vecchi otri (istituzionalmente). Pertanto, anche se sull'organizzazione giuridica e ministeriale si fanno belle affermazioni, queste restano giuridicamente inarticolate, e

[3] È doveroso ricordare il pensiero di Pietro Gismondi, che ha rivendicato alle Costituzioni e Decreti conciliari autonomo a carattere normativo e precettivo, ai sensi dell'abrogato comma 227 c.j.c, e non solamente pastorale, come si è cercato di sostenere nel periodo immediatamente successivo al Concilio (P. Gismondi, *Il diritto della Chiesa dopo il Concilio,* Milano, 1971, pp. 35 ss)

perciò non si è avuto alcun effetto (se non superficiale) sulla struttura preconciliare. C’è un riaggiustamento dottrinale e una conservazione intatta delle tradizioni e pratiche non più rispondenti alle esigenze della comunità.

Il Vaticano II con i suoi testi ha reinterpretato le pratiche, ha aggiustato i modi di parlarne, ma senza trasformare le istituzioni. Ha forse creduto che ciò bastasse per dare alla Chiesa un volto più accessibile per i moderni, “un volto senza rughe”?

Conseguentemente, dopo il Vaticano II abbiamo assistito, da una lato (*ad extra*) ad una modificazione del paesaggio cattolico, ad un aggiustamento di antiche posizioni e convinzioni (ad es. il rapporto con gli ebrei e con le altre religioni; la dottrina sociale…), e, d’altra parte (*ad intra*), un incaponimento sull’organizzazione ecclesiastica, politica, giuridica, ministeriale e disciplinare, che non risolve i nuovi problemi pastorali intraecclesiali.

Prima di segnalare le richieste più importanti che si possono rivolgere alla Chiesa cattolica, aggiungiamo che le due letture del Vaticano II di cui abbiamo parlato all’inizio di questa conclusione, si dichiarano fedeli ai testi conciliari. Infatti, i conservatori fanno quasi esclusivamente riferimento ai brani in cui si citano il concilio di Trento e il concilio Vaticano I, mentre i progressisti si appellano alle nuove, più equilibrate formulazioni dottrinali del Vaticano II.

Questa situazione di discrepanza tra dottrina più o meno “aggiornata” e permanenza della prassi anteriore (e, si potrebbe aggiungere, permanenza dell’esercizio concreto delle pur legittime strutture di potere, cui si sono apportati ritocchi marginali) rende necessarie alcune richieste che i cattolici potrebbero rivolgere alla loro Chiesa riguardanti la materia trattata nel presente lavoro.

La Chiesa deve essere più attenta anche nel suo insegnamento al riferimento alla coscienza e all’esperienza dei

credenti *in rebus fidei et morum*, mostrando così una vera fiducia nell'azione dello Spirito nei cuori. Questo riferimento, esplicito nei testi dei grandi teologi sino al XV secolo, è spesso implicito (per timore di essere tacciati di protestantesimo?), ma dovrebbe essere esplicitato dottrinalmente e valorizzato nella pratica. Anche se la coscienza comune dei cattolici non può pretendere di rappresentare il senso universale della fede dei fedeli, il suo peso dovrebbe essere realmente preso in considerazione.

Abbiamo parlato dell'autorità dottrinale cristiana che è *anche* quella di ogni fedele, in virtù del battesimo e del sacerdozio comune dei fedeli. Questa, teologicamente parlando, è l'autorità dell'insieme del popolo di Dio abitato dal *sensus fidelium* o dal *sensus fidei*. Il Vaticano II, per esempio, dice, citando Agostino: "L'universalità [l'insieme] dei fedeli che hanno l'unzione dello Spirito Santo (cf. 1Gv 2, 20 e 27), non può sbagliarsi nel credere, e manifesta questa sua proprietà mediante il soprannaturale senso della fede di tutto il mondo [veramente il testo dice *totius populi*|!], quando 'dai vescovi fino agli ultimi fedeli laici' mostra l'universale *consenso* in cose di fede e di morale"[4].

Ora, uno dei modi concreti attraverso cui si esercita l'autorità dell'insieme del popolo è la "ricezione", con cui il popolo cristiano s'appropria e fa suo un insegnamento autorevole: il fenomeno della ricezione è molto complesso, ma certamente non può ridursi soltanto ad ascoltare la parola; ma è viverne, non è applaudire un capo alla fine di un discorso, e poi vivere una vita difforme dal discorso.

Certo, è difficile alla Chiesa cattolica (e, in minore misura, alle altre Chiese) nella vita concreta dare il suo giusto peso a questa forma di autorità del fedele e della comunità, e di fargli esercitare una corresponsabilità, evitando di concepire la Chiesa come una delle tante democrazie del-

---

[4] *Lumen gentium* 12.

l'Occidente, con i suoi dibattiti democratici. Il principio di corresponsabilità dovrebbe essere messo in pratica, nel pieno rispetto sia della dignità dei laici (uomini e donne), che sono dei veri "*partners*" del vangelo, e sia della responsabilità propria dei diversi ministeri "non "ordinati". In modo speciale, quando sorge un nuovo problema in campo di fede e di morale, si dovrebbe avere il tempo necessario al dibattito nelle Chiese locali, prima di prendere una decisione finale.

Quanto alle autorità collegiali, la Chiesa cattolica ha delle difficoltà a mettere in piedi delle istituzioni sinodali veramente efficaci, perché gli manca una certa cultura sinodale. La Chiesa dovrebbe comunque favorire la riunione di sinodi diocesani, e non considerare questi sinodi come un evento eccezionale, bensì come la messa in opera di un organo regolarmente convocato e che ha una sua innegabile funzione nel fedele consenso di tutta la Chiesa al Vangelo. Questi sinodi allora favoriranno l'impegno dei fedeli e la loro partecipazione a delle responsabilità ecclesiali e svilupperanno nelle Chiese locali una vera cultura sinodale. La loro periodicità farà maturare la presa di coscienza della complessità di certi problemi ed eviterà gli eccessi. Sul piano gerarchico essi si metteranno al servizio dell'equilibrio (alquanto mancante) nella vita della Chiesa tra la via discendente e la via ascendente, dall'autorità istituzionali verso il popolo di Dio e viceversa[5].

La autorità istituzionali della Chiesa non dovrebbero temere l'esercizio responsabile delle conferenze episcopali, e non temere quindi di riconoscere pienamente la loro autorità dottrinale, che si esercita sempre in comunione con il papa, per un consenso di tutti al messaggio evangelico. Parimenti, il regolamento del sinodo triennale dei vescovi (e, sulla stessa linea, quello dei sinodi continentali) è di fatto

[5] Cf. P.Picozza, *Possibili miglioramenti funzionali del Sinodo dei Vescovi,* in *Studi in onore di F. Finocchiaro,* Milano, 2000, vol. III, pp. 1497 ss.

divenuto talmente rigido, da costituire un impedimento a dei veri dibattiti: essi sono un'espressione forte della collegialità, che è tanto importante per il consenso della fede.

Infine, si dovrebbe prendere veramente e concretamente sul serio la distinzione tra, da un lato, la missione di fondo del successore di Pietro per preservare tutti nell'unità della fede della comunità, e per dare il suo apporto specifico a mantenere il consenso di tutti al messaggio evangelico, e, d'altro lato, le modalità variabili di questo *servizio* (ministero petrino). Questa distinzione (tra autorità e suo esercizio) si deve applicare eminentemente al magistero dottrinale del papa. Anche se il discorso sull'infallibilità pontificia formalmente esercitata non è un soggetto d'attualità nella Chiesa (essa è intervenuta soltanto una volta dopo il Vaticano I), si deve tener presente che essa è in primo luogo l'infallibilità della Chiesa tutta, nel senso in cui questa è garante della fede apostolica; è in base a questa infallibilità (e più generalmente anche in base alla sua indefettibilità[6]), che essa può e deve prendere posizione contro enunciati che potrebbero mettere in pericolo il contenuto del vangelo. In base a quanto si è detto negli ultimi due capitoli, è desiderabile che l'infallibilità riconosciuta al magistero del papa non sia messa in atto che raramente: ad esempio nei casi in cui il papa non avesse la possibilità di consultare l'episcopato, potrebbe limitarsi a presupporre l'assenso dei vescovi che sono in comunione con lui. Ma soprattutto si richiede che l'esistenza del dogma dell'infallibilità non si traduca in una maggiorazione surrettizia dell'autorità dell'insieme dei documenti pontifici e di quelli della curia romana. La quasi totalità degli interventi del papa (sempre più numerosi),

[6] L'esercizio dell'infallibilità impegna il carattere irreformabile della visione affermata sul tema dottrinale in questione. L'indefettibilità non impegna questa irreformabilità, ma indica soltanto che la Chiesa non ha avuto torto proponendo una dottrina riformabile, ossia che essa non si è sbagliata riguardo alla sua missione *salvifica causa*.

quando non riprendono le affermazioni ormai tradizionali della fede, fanno parte soltanto del magistero autentico, ma non impegnano l'infallibilità.

Si potrebbero aggiungere altri *desiderata*. Ma ciò non era nell'intento principale di queste pagine dedicate al consenso nella Chiesa.